

## الجزء الثاني

من مجموعة الحواشي البهية \* على شرح العقائد النسفية \*

للعلامة الثاني \* سعد الدين التفتازاني \*

الشملة على حاشية العلامة المحقق \* قول أحمد على الخبالي \* مع متهواتها

وعلى حاشية المحقق للرغزبي على ( قول أحمد والخبالي ) مع متهواتها

وعلى حاشية العلامة عصام الدين مع حاشيتها (ولي الدين

والكفوي ) وعلى حاشية المحقق شجاع الدين

الرومي على الخبالي وعلى حاشية

المحقق محمد الشريف على

الخبالي أيضا

تليه \*

ليعلم ان الترتيب هكذا ( أولا ) حاشية قول أحمد في الصلب مع متهواتها

وبهامشها الرغزبي مع متهواته أيضا كل منها مفصول بجدول وموافق

في البحث \* وثانيا بعد انقلاهما ذكر ثاني حاشية العصام وحدها في الصلب

وبهامشها حاشيتان عليها احداهما لولي الدين \* وثانيتهما للكفوي

مفصولتان بالجدول \* وثالثا بعد انقلاهما ثاني حاشية شجاع

الدين وبهامشها حاشية محمد الشريف

السنن \* تليه \*

الحواشي البهية على النسفية

## الجزء الثاني

من مجموعة الحواشي البهية \* على شرح العقائد النسفية \*

للعلامة الثاني \* سعد الدين التفتازاني \*

المنشئة على حاشية العلامة المحقق \* قول أحمد على الخبالي \* مع منهواتها

وعلى حاشية المحقق المرعشي على ( قول أحمد والخبالي ) مع منهواتها

وعلى حاشية العلامة عصام الدين مع حاشيتها ( ولي الدين

والسكفوي ) وعلى حاشية المحقق شجاع الدين

الرومي على الخبالي وعلى حاشية

المحقق محمد الشريف على

الخبالي أيضا

﴿ تنبيه ﴾

ليعلم ان الترتيب هكذا ( أولا ) حاشية قول أحمد في الصلب مع منهواتها

وبهامشها المرعشي مع منهواته أيضا كل منها منصوص بجدول وموافق

في البحث \* وثانيا بعد اتمام ما ذكرنا في حاشية العصام وحدها في الصلب

وبهامشها حاشيتان عليها \* احدها لولي الدين \* وثانيتهما للسكفوي

مفصولتان بالجدول \* وثالثا بعد اتمامها ثاني حاشية شجاع

الدين وبهامشها حاشية محمد الشريف

﴿ تنبيه ﴾



مرعني على قول احمد والحيالي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله خير الكلام وعلى رسوله الصلاة والسلام ( وبعد ) فيقول البائس الفقير (محمد المرعشي) الملقب بساجتي زاده \* أكرمه الله بالفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة \* لما وليت تدريس الشعبانية بحلب المحروسة في قريب من تمام ألف ومائة بعد الهجرة النبوية صدر من قلبي تسويدات على الحاشيتين (للمولي الحيالي ولقول أحمد) أول مرة من التدريس من غير سبق الدرس على أحد ( ثم ) لما رجعت إلى بلدي اتفق لي تدريسها مرة أخرى فصدر من القلم تسويدات أخرى عليها ولما لم يتيسر لي ترتيبها وتبويبها أرسلتها إلى الفاضل الذي عبد الرحمن البغدادي المستفيد سابقاً مني ليرتبها ويضبطها فقلها إلى قراطين ثم أرسلها إلى قنطرة إليها فرأيت أنه رتبها أحسن ترتيب جزاء الله خيراً وبارك عليه فيها وعلى جميع من أحبها وأرادها \* لكنه لم يزد عليها ولم ينقص منها ولم يغير الفاظها فاعذروني ثم اعذروني في السهو والخطأ إذ قلنا نخلو عنهما مسودة وكان بين الفراغ من التسويد وبين هذا الترتيب قريب من عشرين سنة \* ( وهذا ) أو أن كبرني ووهن العظم مني ودنو الارتمال إلى دار القرار والوقوف ( ٢ ) بين يدي الملك الجبار وما وجدت الدنيا إلا لبا ولها \* فيلهني على

حاشية قول احمد على الحيالي

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم (١) وبحمدك على آلائك \* وصلاة على أفضل أنبيائك وخير أصفائك

(١) ومعنى سبحانك أتزه ثوبها لك وأبعدك من سوء وأصفك بالبرائة عن جميع ما لا يليق بذاتك وصفاتك واسمائك وأفعالك من الشريك والنظير والولد وسائر النقائص وجميع سمات الحدوث (منه)

(وبحمدك)

رجحه تسكن روعتي خشي الله ونعم الوكيل \* على الله توكلت \* وصرحت باسم الحيالي  
واضمرت قول أحمد ( قوله سبحانك اللهم ) قال بعض الأفاضل (١) في تفسيره أي أتزهك اللهم ثوبها أشار به إلى أن سبحانك من قبيل حذف الفعل وإضافة المصدر إلى مفعول الفعل المحذوف وهو الكاف هنا ( و ) هكذا قوله تعالى كتاب الله عليكم وقوله فضرِب الرقاب أصل الأول كتب الله ذلك كتاباً حذف الفعل وأقيم المصدر مقامه ثم أضيف إلى فاعل الفعل المحذوف وأصل الثاني اضربوا الرقاب ضرباً على ما أشار إليه البيضاوي وفي ذكر التسيح براعة الاستهلال لأنه بمعنى التزيه وهو مما يبحث عنه في علم الكلام وكذا في ذكر الله تعالى لأنه يبحث فيه عن ذاته وصفاته وكذا في ذكره على طريق الخطاب لأنه للتعين وهو بعد المعرفة وهو في علم الكلام ( وكذا ) في ذكر الحمد لأنه اظهار الصفات السكالية ( وكذا ) في ذكر النبي لأنه يبحث فيه عن أحواله ( وكذا ) في ذكر الآل والأصحاب لأنه يبحث فيه عن أحوالهم كما في مبحث الإمامة ( وكذا ) في ذكر القهر والنصرة لأن في الكلام قهراً للفرق الضالة ونصرة لاهل السنة ( قوله وبحمدك ) قال بعض الأفاضل (٢) الواو في

(١) القائل الفاضل عبد الرحمن الآمدي (منه) (٢) القائل عبد الرحمن الآمدي (منه)

قالت العر في الهوى \*  
المعاصي شئت أمري وأثقلت  
ظهري وأدبر ريمان عمري  
وأصفرت الشمس وقرب  
المسا وما أخذت زاداً من  
سوق الدنيا للسفر المظلم  
والهول العظيم فبا أسفاه  
ويا حزناه فمن أقتر مني  
إلى الله أنفض إليه قلب  
حزين وأقوم مقام سائل  
مسكين أنسكو إليه فاقني  
وغربتي ثم حيرني وانقطاع  
قوتي لعله يرحمني \* وسعة



وبحمدك للحال تقديره أصبحك ملتبياً بحمدي لك ( وفيه ) ان المراد لا يحتاج الى الواو الا ان يقال التقدير وأنا أتلبس بحمدك الا انه عبر بالفرد لوقوع الجملة هنا موقفة ( ان قلت ) تجب مقارنة زمان الحال لزمان وقوع مضمون الفعل المقيد بالحال كما صرح به في المطول ومعنى التيسيح التزيه أي نسيته تعالى الى التزاهة والحمد هو التناء باللسان فكيف يحصلان في زمان واحد واللسان لا يتكلم بشئين معا ( قلت ) يجوز ان يكون التيسيح بالقلب أو ان يراد بالحمد وجوبه ولياقته. ويمكن المقارنة ( ثم ) ان في كون الواو للحال احتمال كون الحمد مضافا الى الفاعل على انه يراد من الحمد ما يوجب من التوفيق ( ١ ) ونحوه وحكم بعدم ملائمة هذا الوجه لقول المحنثي على آلائك ( وذكر ) احتمال كون الواو لمعطف الجملة على الجملة أي وأتلبس بحمدك وحكم بان هذا الوجه يتشبه على ظاهره ( أقول ) هذا عجيب منه لان الواو اذا كانت للمعطف فالحمد يحتمل أيضاً ان يكون مضافا الى الفاعل وهو أيضاً لا يلزم قبول المحنثي على آلائك . ( والحاصل ) ان هنا أربعة احتمالات لان الواو لما للحال أو للمعطف وعلى كل تقدير فالحمد اما مضاف الى الفاعل أو الى المفعول ففي السورتين منها انتفت الملائمة ( فان قلت ) المطلوب في أوائل الكتب الحمد لامتنال الحديث المشهور فلم يبدأ المحنثي بالتيسيح وجيل الحمد تبعاً وقيداً له ( قلت ) التيسيح وصفه تعالى بالجليل فهو حمد ( وانما ) قيد بالحمد على آلائه التي من جملتها التوفيق للتيسيح ذكر السنة ودفعاً للمجب ( وحاصله ) الاعتراف بان التيسيح نعمة من نعمه وليس من نقصي ولذا استبغ الحمد عليه فان ( قلت ) لم يحصل من قوله سبحانه مع فعله المقدر الا الاخبار عن نفسه بانه ينزيهه تعالى وينسيه الى التزاهة ولم يحصل منه وصفه تعالى بالجليل ( قلت ) بل حصل لان نسيته تعالى الى التزاهة ( ٣ ) بترقى على كونه موصوفاً بالتزاهة

وعلى آله وأصحابه قامري أعدائك وتاصري أويائك \* والتابعين بالاحسان لا أولئك \*  
( قوله الحمد استأمله ) الحمد هو وصف المختار بالجليل مطلقاً على الجليل الاختياري من  
نعمة وغيرها باللسان على جهة التعظيم

على اللازم المتقدم ( قوله وصف المختار ) قال بعض الافاضلة من اضافة المصدر الى المفعول أقول يحتمل ان يكون من اضافته الى الفاعل وعلى التقديرين لاجابة الى ذكر المضاف اليه اما على الاول فلانضامه من قوله على الجليل الاختياري وأما على الثاني فمن قوله على جهة التعظيم ( قوله بالجليل مطلقاً ) أي اختياري أو لا والباء صلة الوصف ( ٢ ) فالمراد من الجليل هنا الحمد به وهو موصوفه النعمت أو الشيء ( قوله على الجليل الاختياري ) لعل على التعليل بمعنى اللام كما ذكره ابن هشام في معنى اللبيب في قوله تعالى وتكبروا لله على ما هداكم أي لهدايته اياكم

( ١ ) وتوضيحه انه اما ان يراد من الحمد ما يوجب ثم يعتبر اضافته الى الكاف فيراد من الحمد حمد أي حامد كان ما يوجب فيكون المعنى وبآلائك لان الموجب للحمد وان كان أعم لكن بقربة التلبس بخص بالآلاء الواصلة الى العبد أو يراد من الحمد ذلك المعنى بعد اعتبار اضافته الى الكاف فيراد من حمده تعالى ما يوجب به أي ما يسبب له لان الله يحمد على جميل نفسه وعلى جميل غيره لكن بخص أيضاً ذلك السبب بقربة التلبس بالآلاء فيكون المعنى وبآلاء أو يراد من الحمد ذلك المعنى بعد اعتبار تعلق قوله على آلائك فلي الاولين لا يصح تعلق قوله على آلائك بالحمد وأما على الثالث فيصح لكن يكون المعنى حينئذ وبموجب حمدك الواقع على آلائك وذلك الموجب هو الآلاء منها فيكون حاصل المعنى وبآلاء كما في الثاني لكن المتبادر من ذكر الآلاء ان الموجب غيرها مع انه عنها في الكلام ركابة فالاولى حينئذ تعلق قوله على آلائك ثم انه لما كان له وجه صحة لم يحكم بفساده ولما فيه من الركابة حكم بعدم ملائمة ( منه ) ( قوله ما يوجب ) أي يوجب حمده تعالى على عبده وهو الذي حصل في العبد من الجليل لكونه موقفاً لعبادة أو التقوى والمراد هنا التوفيق للتيسيح تأمل ( م )  
( ٢ ) لاسية فلا يكون قوله على الجليل الاختياري مستدركا ( م )



( قوله قال صاحب الكشاف ) اهـ ( لعل ) الغرض من نقله اثبات عموم الحمد عليه للنعمة وغيرها لانه محل خفاء وان لم يصرح به في عامة التعاريف ( واما ) ذكر الشكر في النقل فلزيادة الفائدة ثم ان مراد صاحب الكشاف من ذنبك التعريفين تميز الحمد عن الشكر وبالعكس لا التعريف الجامع المانع ولذا ترك فيها بعض القيود اللازمة أو المراد منها الحمد كما هو الظاهر في الثاني ( قوله يعني ان الشكر الخ ) أي يريد من قوله وأما الشكر الخ هذا وانما صحت الإرادة لان قوله وأما الشكر الخ يشتر بان الشكر يوافق الحمد الا في خصوص متعلقه بالنعمة وعموم مورد من الثلاثة فيعتبر فيه ما يشتر في الحمد من الانباء عن التعظيم الدال عليه البناء لانه قول بني عن التعظيم لانه انما يخالفه في الاختصاص بالقول دون الانباء عن التعظيم ولما كان مبنيًا عن التعظيم ثبت انه فعل جميل ولما اعتبر في الحمد كون الجليل اختياريًا اعتبر في الشكر أيضاً ( قوله من ظاهر سوق كلام صاحب الكشاف ) يعني من جعلها أخوين وجعلها في تعريف واحد أحق لفظ الظاهر لاحتمال أنه جعلها أخوين لانجادهما في أكثر الوجوه بخلاف الشكر وان التعريف لبيان الفيد المشترك (١) على ما هو شأن القول في جواب ماها لا يبان تمام الماهية من كل منهما أو لاحتمال التساوي على ما قيل ( قوله فان العرب تمدح بالجمال ) أي تستعمل لفظ المدح في الوصف بالجمال أو سبب الجمال لا الهما ( ٤ ) انتهى به أو بسببه لجواز ان لا يستعملونه مدحا فلا يفيد المطلوب على ان ارادة ( المعنى )

قال صاحب الكشاف بمد ما قال الحمد هو البناء والنداء على الجليل من نعمة وغيرها (١) وأما الشكر فعلى النعمة خاصة وهو بالقلب واللسان والجوارح يعني ان الشكر هو الفعل الجليل الذي بني عن تعظيم النعم المختار في مقابلة الجليل الاختياري الذي هو الانعام خاصة سواء كان فعل الانسان أو الحيوان أو الاركان هـ وأما المدح فمرادف للحمد على ما يستفاد من ظاهر سوق كلام صاحب الكشاف حيث قال الحمد والمدح أخوان وهو البناء والنداء على الجليل من نعمة وغيرها وان كان قد قيل ان المراد التساوي (٢) لا الترادف والا كثرون فرقوا بان المدح يتم بالفعل الاختياري وغيره فيكون معناه وصف الشيء بالجميل مطلقاً على الجليل مطلقاً بخلاف الحمد فان العرب تمدح بالجمال وصباحة الوجه ويقال مدحت اللؤلؤة على صفاتها وقال صاحب الكشاف في (١) أي ولما فسر الحمد وكان الشكر قريباً منه في المعنى وقرباً له في الاستعمال فكان هناك مظنة ان يقع في ذهن السامع أن الشكر مرادف للحمد فاورد كلمة أما دفعاً لذلك التوهم ( منه ) (٢) التساوي بين الشيئين هو اتفاقهما في الضدق واختلافهما في المفهوم والترادف هو الاتفاق في المفهوم أيضاً ( منه )

الاخير (٢) تنويف على ثبوت المدح فيه مصادرة فتأمل فانه دقيق (٣) ان المتبادر من البناء في قوله بالجمال الصلة كما ( صرح ) (٣) به في نظيره فيكون انبأنا لعموم المدوح به ( لكن ) لا يناسب اذ لا نزاع في عموم المدوح به لغير الاختياري كالحمود به بل النزاع في عموم المدوح عليه فيناسب حملها على السببية ( فلو )

قال ( على الجمال لكان أظهر ) قوله ويقال مدحت اللؤلؤة ( في بعض ) ( ويكون ) النسخ بالواو العاطفة ( وفي ) بعضها بتركها والاول أولى لاشعار الثاني كونه انبأنا لما قبله ( وليس ) كذلك بل هو دليل مستقل على عموم المدح لان مدح اللؤلؤة على صفاتها ليس مدحا على الجمال وصباحة الوجه ( قوله وقال صاحب الكشاف في موضع آخر منه ) هذا رد للاكثرين ومنع لمدحهم والسند قوله كل ذي لب و ( اسكن ) الفعل في قوله لا بمدح بغير فعله ان حمل على ما عرفت في التعريفات من انه الهيئة المارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير كهيئة الحاصلة لاقاطع بسبب كونه قاطعاً بنحس الاختياري (٤) ويكون للسند مساويا للنج

- (١) حيثئذ يراد في تعريف الحمد تعينه بالجميل بالاختياري وفي تعريف المدح تعميم للاختياري وغيره ( منه )
- (٢) لان ارادة المعنى الاخير من لفظ تمدح يتوقف على كون معنى المدح البناء بالجميل مطلقاً اختياريًا أو لا وهو أول المسئلة ( منه )
- (٣) على بناء الجهول والمصرح الخاطيء على التهذيب في الوصف بالجميل ويقسم أيضاً من تقديم أبي الفتح في حاشية التهذيب الصلة على السببية ( منه ) (٤) قوله بنحس الاختياري ووجهه ان المتبادر من التأثير الاختياري والتعاريف يجب حملها على المتبادر الظاهر وكما قال قول أحمد في بعض منهواته المتبادر من فعل الرجل ما بالاختيار ( منه )



( ولا ) يخفى أن قوله لا يمدح بغير فعله . يع اضطراري . وعدم الفعل منه أصلاً ( وأما ) الآية فلا تدل على انتفاء الحمد بالفعل الاضطراري لأنها في شأن من أحب أن يمدح بما لم يفعله أصلاً فالظاهر من الآية أن يراد عدم الفعل أصلاً فلا يؤيد الآية انتفاء المدح بالاضطراري فذكر الآية قرينة على أن المراد بقوله بغير فعله بغير فعله أصلاً فلا يحصل به الرد ( وأن ) حمل على الأعم من الاختباري وغيره وهو يصح ( استناده ) إلى الرجل يكون السند أعم من المنع فلا يفيد إذ لا يلزم من انتفاء المدح بغير الأعم ( انتفاؤه ) بغير الاختباري ( وأيضاً ) لا معنى حينئذ لتخصيص ذي لب راجع إلى بصبرته بالذكر لأن انتفاء مدح الرجل بغير ما يسند إليه مما هو وصف لشيء آخر ظاهر لكل أحد وكان الخفي لما حمل الفعل على المعنى الأعم قال فيما نقل عنه هذا أي قول صاحب الكشف رد على الأكثرين كذا فهموا ( لكن ) في الإنفهام نظر يعرف بالتأمل ولدلالة القرينة ( على ) أن المراد من الفعل هو الاختباري ( اعترض ) بعض الأفاضل ( ١ ) على هذا القول بأن في نظره نظراً يعرف بالتأمل ( قوله وقد لقي الله هذا ) أي ذم ( هذا ) من كلام صاحب الكشف تأييد لما ذكره وليس بقاطع لأن الذم يحصل أن لا يكون لعدم صحة الحمد بما لم يفعلوا بل يكون للمدح به المدح في نفسه وإن صح المدح على ما صرح به في كتب الأخلاق ( لكن ) ( ٥ ) الاحتمال الأول راجع لأن

موضع آخر منه ( ١ ) كل ذي لب راجع إلى بصيرة وذهن لا يخفى عليه أن الرجل لا يمدح بغير فعله وقد نفي الله تعالى هذا عن الذين أنزل فيهم ( ويجوزون أن يمدحوا بما لم يفعلوا ) فإن قلت إن العرب تمدح بالجمال وحسن الوجه وذلك فعل الله تعالى وهو مدح مقبول عند الناس غير مردود قلت الذي سوغ لهم ذلك أنهم رأوا أن حسن الرواء ووسامة النظر في الغالب يشعر عن تحجب ( ٢ ) رضي الله عنه وأخلاقه محمودة ومقبولة المثال الثاني ممنوعة بل هو صنوع ليس من كلام العرب والمشهور أن اللام في الحمد للاستغراق ورده صاحب الكشف وجعله لتعريف الجنس بناء على أنه المتبادر الشايع في الاستعمال لا سيما في المصادر ( ٣ ) عند خفاء قرآن الاستغراق

( ١ ) هذا رد على الأكثرين كذا فهم لكن في الإنفهام نظر يعرف بالتأمل منه

( ٢ ) أي أفعال جميل اختباري كذا قرروا ( منه )

( ٣ ) لا سيما في المصادر لأن المصدر لا يدل إلا على الحقيقة فإذا دخله اللام ناسب أن يكون للحقيقة لا للاستغراق ( منه )

ثبت أنه لا يمدح بغير فعله لأن هذا المنع هو معنى المدح بغير فعله ( قوله فإن قلت ) حاصله أن المنع السابق على المدعي المدلل وهو غير صحيح إلا أن يمنع دليله أيضاً فما تقول في دليله الأول ( وحاصل الجواب ) المنع بأن المدح عليه حقيقة هو الخبر المرضي وإنما جعل حسن الرواء ممدوحاً عليه مجازاً ولما كان للمدعي دليل ثان منعه أيضاً بقوله ومقبولية المثال الثاني ممنوعة الخ ( قوله عند خفاء قرآن الاستغراق ) يشعر أنه ( ٢ ) إذا ظهر قرآن الاستغراق يوجد تبادر تعريف الجنس وشيوعه في الاستعمال ( وفيه ) نظر . وغاية ما يمكن في تصحيح ذلك التبادر أن المراد منه ما هو بالنظر إلى نفس اللفظ لما سيذكره أن اللام لا يفيد سوى التعريف والعهدية في مدخوله له والتبادر المذكور بالنظر إلى نفس اللفظ حاصل عند ظهور قرآن الاستغراق أيضاً وإن كان المتبادر بالنظر إلى قرآن الاستغراق هو الاستغراق لكن أمر الشيوع مشكل ( ٣ )

( ١ ) قوله اعترض بعض الأفاضل لكن برد على قوله أن الآية لا تؤيد السند بلا تأمل يناسبه ( منه )

( ٢ ) قوله يشعر المشعر هو لفظ لا سيما لأنه لا ينبغي الحكم عما عدا مدخوله بل يفيد أولوية الحكم في مدخوله ووجود الحكم في ضد مدخوله بلا وصف الأولوية ( منه )

( ٣ ) ( قوله لكن أمر الشيوع مشكل ) والاشكال في أمر التبادر والشيوع فيما عدا المصادر وإن كان في المصادر أولى لأن المصادر ليس لها أفراد متجيزة في الخارج بل في الذهن فالأولى حمل اللام فيها لتعريف الجنس ( منه )



(قوله أو بناء على أن اللام الخ) حاصله أن اللام لا يدل إلا على تعريف مدلول مدخوله هو المسمى والمسمى هو الجنس  
 تبيح أن اللام لا يدل إلا على تعريف الجنس (قوله وصرح في الكشف الخ) عطف على قوله وجعله لتعريف الجنس (أورد)  
 هذا الأمرين (الاول) أنه لا حكم بخفاء قرآن الاستغراق وحكم بأنه لا يكون ثمة استغراق كأن سائلا أورد على الاول أن  
 مقام الحمد قرينة على الاستغراق لأن هذا المقام يقتضي المبالغة وهو أنما يكون بغير الاستغراق  
 (وعلى الثاني) بأنه إن أريد أنه لا يكون ثمة استغراق هو مدلول أو مدلول الاسم فسلم لكن يجوز أن يكون الاستغراق بمقتضى  
 المقام كما عرفت (وان) أريد أنه لا يكون ثمة استغراق أصلا فنوع (فأجاب) عنهما بأن الحصر الذي يقتضيه المقام يحصل بلام الجنس  
 أيضا فلا يعين المقام الاستغراق (و) الأمر الثاني أنه لما جعل مبنى رد صاحب الكشف أحد الأمرين المذكورين كأن سائلا  
 قال يجوز أن يكون مبنى حمل صاحب الكشف اللام على الجنس دون الاستغراق هو أن أفعال العباد عندهم ليست مخلوقة لله  
 تعالى فلا يكون جميع المحامد راجعة إليه تعالى حتى أن كثيرا من الناس توهم بذلك كما صرح بذلك في أوائل المطول  
 (فأجاب) عنه بأن مبنى كلامه لو كان ما ذكره لما صرح بأن في قوله الحمد لله دلالة على اختصاص الحمد به تعالى لأنه يتنافى  
 ما ذكره من المبنى (وأما) أنه كيف يقول صاحب الكشف بهذا الحصر مع أنه يتنافى قاعدتهم من خلق العباد أفعالهم فقد  
 ذكره المحقق الشريف مع جوابه في أوائل حاشية المطول فارجع إليه (١) (قوله يفيد قصر جنس الحمد على الانصاف بكونه  
 لله تعالى) فيكون من قبيل قصر الموصوف على الصفة (وهذا) القصر لا يكاد يوجد من الحقيق لتعدد الاخطاء بصفات النبي  
 كما صرح به في التلخيص (ولان) (٦) له صفات أخرى مثل كونه قولا وصادرا من الحامد وكونه عرضا (ولا)

يمكن تقييده بل القصر  
 حيثما اضاف فيكون بالنسبة  
 الى الانصاف بكونه للمخلوقين  
 وظهر من هذا التفسير ان  
 المراد من الدلالة على  
 اختصاص الحمد به تعالى  
 أو بناء على أن اللام لا يفيد سوى التعريف والعمدية في مدخوله والاسم لا يدل إلا على مسماه فإذا  
 لا يكون ثمة استغراق وصرح في الكشف بأن في قوله الحمد لله دلالة على اختصاص الحمد به تعالى  
 بناء على أن المرف بلام الجنس إذا جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر فتعريف الجنس في الحمد  
 لله يفيد قصر جنس الحمد على الانصاف بكونه لله تعالى كذا نقل عن التفتازاني في شرح التلخيص  
 فينبذ يفيد ما أفاده الاستغراق لأن قصر الجنس على شيء يفيد قصر جميع أفرادها عليه وهو ظاهر  
 بل هذا أبلغ من الاستغراق إذ لا دلالة فيه على القصر إلا أن يحمل اللام الجارة لنا كيد التخصيص

الدلالة الالتزامية إذ لا يلزم من قصر الحمد على الثبوت له تعالى قصره عليه تعالى لكن اللازم قصر الصفة (كما)  
 على الموصوف على عكس المألوم (٢) تدبر (قوله إذ لا دلالة فيه) أي في الاستغراق على القصر فيه أنه أن أجرى الكلام على ما حققه  
 التفتازاني فقد صرح بأن المرف بلام الجنس سواء كان الاستغراق أو للحقيقة إذا جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر بل عدم افادة  
 لام الحقيقة القصر منظور فيه كما يظهر بالرجوع الى بحث تعريف المسند من المطول فالتأنيث عند افادة لام الاستغراق القصر  
 دون لام الحقيقة (وان) أجرى الكلام على ما هو التحقيق من أن الاستغراق يدل على أن كل واحد من الحمد مرتبط به  
 تعالى لا على حصر الحمد في لجواز أن يتعلق حمد واحد بتخصيص كما صرح به أبو الفتح فقيه أن التحقيق أن لام الحقيقة لا يفيد القصر  
 أيضا كما أشار إليه (٣) التفتازاني وفصل وجه عدم افادته السيد الشريف حتى جعل قدس سره الاختصاص في مثل الحمد لله على

(١) حيث قال فان قلت جعل الحمد بأسرها مختصة به تعالى يتنافى القاعدة المشهورة من الاعتدال لأن أفعال العباد عندهم ليست  
 مخلوقة لله فلا يكون جميع المحامد راجعة إليه فكيف يذهب صاحب الكشف إليه مع فصله في مذهبه قلت هو لا يتبع أن  
 تمكن العباد واقذارهم على أفعالهم الحسنة التي بها تستحق الحمد من الله فن هذا الوجه يمكنه جعل ذلك الحمد راجعا إليه تعالى (منه)  
 (٢) (وجه التدبر) أن كون اللام كذلك لا يكون إلا إذا أريد بالحمد الحمودية أو الحمدة إذا اختصاصها به تعالى اختصاص  
 التامع بالتمعوت وأما اختصاص الحمد بمعنى الحمادية به تعالى بمعنى حامدية غيره تعالى فليس الاختصاص المتعلق بالمتعلق إنما قلنا بمعنى  
 حامدية غيره تعالى إذ يمكن ارادة الحمادية على ادعاء أن لا حامدية سوى حامديته تعالى فاختصاص الحمد به تعالى حيثما اختصاص  
 التامع بالتمعوت (منه) (٣) حيث قال وفيه نظر وقد نهتلك عليه آنفا بأن افادة لام الحقيقة القصر منظور فيه عنده (منه)



تقدير حمل اللام على الاستغراق مستفاداً من لام الاستغراق وعلى تقدير جملة على الحقيقة مستفاداً من لام التخصيص في الله (فان قلت) يمكن جعل لام الحقيقة دالا على القصر بتكلف (كما) أشار اليه السيد الشريف في حاشية المطول في بحث تعريف المسند (١) (قات وكذا) يمكن جعل لام الاستغراق دالا على القصر (٢) بتكلف بان يراد كل من الافراد المتغايرة بالذات أو بالاعتبار . ويحمل الكلام على الادعاء كما أشار اليه أبو الفتح والحاصل انه لا وجه للفرق بينهما في الدلالة على القصر بل الاستغراق أقرب في أمر الدلالة (والحق) ان مبني أبلغية لام الحقيقة انه لا يدل على القصر أولاً وبطريق المطابقة بل القصر لازم له فبه سلوك طريق البرهان كما أشار اليه المحقق الشريف في أوائل حاشية المطول و سلوك طريق البرهان أبلغ كما أشاروا اليه في بحث ان المجاز والسكنانية أبلغ من الحقيقة والتصريح (وفي) حمل كلام المحشي عليه تأمل فتأمل (قوله فاصل معنى قوله الحمد لمساخلة الخ) يعني حاصل هذا سواء حمل اللام على الاستغراق كما هو المشهور أو على الجنس كما اختاره صاحب الكشف (قوله فهو له) ظاهره ان توصيف غيره تعالى بالجميل يكون مجازاً في النسبة ويناسب قول الشاعر فانت الذي نعتي لكن لا يصح ذلك في مثل قولك زيد معلى أو حسن الوجه ولا يثبت قوله لانه مبدع الكل ومخترعه لان المجاز في النسبة إنما يكون بان يثبت الصفة في الحقيقة له تعالى لا لغيره ولا يستلزم الابداع والاختراع الانصاف بالمبدع بفتح الدال (وأيضاً لا يلائمه (٣) قوله فهو راجع الى مدح النقاش لان الظاهر منه ان مدح النفس بصفة راجع الى مدح النقاش بصفة أخرى والا فيكون ان يقال فهو راجع الى النقاش وان صح زيادة لفظ المدح أيضاً بان يراد فهو راجع الى مدح النقاش بصفة النفس وان أريد (٤) بقوله فهو له ان جملة الحمد لغيره (٧) مجاز عن حمده تعالى بصفة

أخرى مثل الابداع على ان يكون مجازاً (٥) مركباً فيصح مثل زيد مصل بان يكون مجازاً عن مثل قولنا الله هاد لزيد أو خلق أصلانه (لكن)

فصل معنى قوله الحمد لمساخلة ان كل حمد من كل حامد وان أجرى على غير الله تعالى فهو له لانه مبدع الكل ومخترعه ومن مدح نقشاً غريباً أو دائرة عجيبة فهو راجع الى مدح النقاش ونعم ما انشده القبي شعراً

اذا نحن انبنا عليك بصالح \* فانت كما نتي وفوق الذي نتي  
وان جرت الالفاظ بوما مبدحة \* لغيرك انسان فانت الذي نتي

الدليل المذكور لا يثبت لان حاصله وجود العلاقة بين حمد زيد وحمده تعالى بمثل الابداع ولا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة (وأيضاً) لا يلائمه قول الشاعر فانت الذي نعتي (وغاية) تصحيح المقام ان يراد بقوله فهو له فهو مستلزم لجعل ثابت له تعالى ومشعر به بدون ان يكون مجازاً عنه (وفيه) انه حينئذ لا يكون جميع الحمد ثابتاً له تعالى لان الحمد الجاري على العباد لم يصرف عن حقيقته فيحتاج الى حمل الكلام على الادعاء بنزول حمد غيره تعالى منزلة العدم (فان قلت) (٦) قد أريد من الحمد على هذا الحاصل المعنى المبني للفاعل فهو الابقاع (ولا) شك ان اللام حينئذ لاختصاص التعاق بالتعلق والحمد

(١) حيث قال ينبغي ان يحصل على اتحاد مفهوم الجنس اذ لو أريد صدقه عليه لصاع التعريف ظاهراً لحصوله بالخبر المنكر أيضاً وحينئذ لا يوجد الجنس دونه ادعاء (منه)

(٢) لانه قد رضى عامة اهل المعاني دلالته على القصر من غير اعتراض (منه)

(٣) (قوله) وأيضاً لا يلائمه اقول وأيضاً لا يقابل حينئذ قوله الآتي أو جميع الحمد لان المجاز في النسبة لا يصح ان يراد من الحمد المحمدة (منه) (٤) عطف على قوله ظاهره ان توصيف غيره تعالى بالجميل الخ بحسب المعنى والتقدير ان أريد به ان توصيف غيره تعالى بالجميل يكون مجازاً في النسبة الخ (عن)

(٥) {قوله} ان تكون أي جملة الحمد لغيره (منه)

(٦) (قوله فان قلت قد أريد) حاصله انه ما الحاجة الى حمل له على مستلزم بجميل له مع ان حمده على التعلق صحيح وظاهر (وحاصل) الجواب انه يحتاج الى الادعاء فبرد عليه ان حمده على مستلزم يحتاج اليه أيضاً كما صرح به فيجواب عنه بان الحمل على التعلق لا يطابق قوله فهو راجع الى مدح النقاش وقوله فانت الذي نعتي ولعل وجه التدبر هذا الا يراد والجواب (منه)



يري على غيره تعالى متعلق به تعالى من جهة انه تعالى مبدع الحامد والمحمود والمحمدة (قلت) نعم لكن هو متعلق بغيره تعالى أيضاً والكلام في الحصر فلا بد من الادعاء تدبر (قوله أو جميع المحامد لله تعالى الخ) هذا معنى مجازي للحمد من قيل ذكر المتعلق وارادة المتعلق (فان قلت) ان الحمد حقيقة في المعنى المبني للفاعل وهو الإيقاع ومجازي في المعنى المبني للمفعول والحاصل بالمصدر كالحالة الحاصلة للمتحرك من إيقاع الحركة على ما صرح به بن المتقاري في أوائل حاشية أبي الفتح في الاداب (وهذا) معنى مجازي (١) غير ما ذكر والمجاز لا يصر اليه الا بقريضة مانعة عن ارادة الحقيقة ولا مانع عنها (ولو سلم) (٢) فلا معنى لهذا المجاز (قلت) وأولى ما ورد في خاطري انه صرح في التوضيح انه لا بد في المجاز من قريضة تمنع ارادة الحقيقة (وأما) اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند أبي حنيفة المعنى الحقيقي أولى لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما المجاز أولى انتهى (ولعل) ارادة المحمدة من الحمد معنى مجازي متعارف فارادته لا يحتاج الى القريضة عندهما بخلاف غيره من المعاني المجازية واللام حينئذ لاختصاص الصفة بالموصوف (قوله ذكره الخ) أي ولم يكتف بدونه حيث لم يقل بعد ما تمن بالبسملة الحمد لله هذا اقتداء بأسلوب الخ (هكذا) قرره بعض الافاضل (وحاصله) انه ان اكنفى كذلك يفهم (منه) (٣) ان التبيين مدخلا في الاقتداء لكن يجب ان يبين ان فيه فساداً آخر وهو انه ان التعميق مدخلا في الامثال وليس كذلك (ولما) قال في تعقيب التسمية بالتحديد لم يلزم الفساد منه لانه صدر الكلام بني وهي لانثاني ان يكون الامثال ببعض مدخولها لان معناه ان فيه امتثالاً لهما سواء كان الامثال بنفس مدخولها (٨) أو بمضمونه فلم يلزم الفساد الاخير وحذف لفظ التبيين فلم يلزم الفساد الاول

(وفيه) انه لا مدخل لحذفه في عدم لزوم الفساد الاول بعد اصدار الكلام بني حتى لو قال في تعقيب التبيين بالتسمية بالتحديد لم يلزم ان يكون للتبيين مدخلا في الاقتداء اذ يجوز ان

أو جميع المحامد لله تعالى على ان المراد بالحمد المحمودة وهي ما يحمد به من الصفات الكمالية والتموت الجلالية والجمالية والمستأهل للحمد على الحقيقة هو الله تعالى (قوله في تعقيب التسمية بالتحديد) الخ ذكره بعد قوله بعد ما تمن بالتسمية (١) لانه لا اقتداء في تعقيب التبيين بالتسمية بالتحديد اذ لا معنى للتبيين في حق الملك المجيد (قوله وامثال حديثي الاقتداء) أي قوله عليه السلام (١) وفيه أمور ثلاثة الاول التسمية والثاني التعقيب والثالث جمع التسمية والتحديد وفي الاول اقتداء بما شاع وفي الثاني اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وفي الثالث امثال للتعيينين (منه)

يكون الاقتداء بمضمونه الذي هو تعقيب التسمية على قياس ما نقل عن الخبالي ان الامثال بحسب الذكر الذي يتضمنه (كل) التعقيب بل الظاهر ذكر التبيين هنا لان له مدخلا في العمل بما شاع (ومن) نظراً الى كلام قول أحمد لا يخفى عليه انه جعل مدار عدم لزوم الفساد الاول حذف لفظ التبيين وان أصدر الكلام بني حتى لو قال الخبالي في تعقيب التبيين بالتسمية بالتحديد يلزم ان يكون للتبيين مدخل في الاقتداء بشعر به (قوله لانه لا اقتداء في تعقيب التبيين بالتسمية) ولم يقل لا اقتداء بتعقيب التبيين بالتسمية فعنى قوله ذكره هكذا ذكره بحذف لفظ التبيين وقال الخبالي اقتداء بأسلوب الكتاب الخ الاسلوب الطريقة على ما في الاساس (فان) كان المراد من أسلوب الكتاب أسلوبه في ذكر التسمية والتحديد فالاسلوب نفس التعقيب (فالمنى) ان في تعقيب التسمية بالتحديد اقتداء بتعقيبها الواقع في الكتاب المجيد (وان) كان المراد من أسلوب الكتاب أسلوبه في البدء فالأسلوب في البدء تقديم التسمية والتحديد مع التعقيب فذكرهما أيضاً داخل في الاسلوب (فالمنى) حينئذ ان في تعقيب التسمية بالتحديد اقتداء بذكرهما مع التعقيب في الكتاب المجيد فالأقتداء بذكرهما في الكتاب المجيد بحسب ذكرهما الذي

(٧) قوله وهذا معنى مجازي أي ما ذكره قول أحمد وهي المحمودة معنى مجازي غير ما ذكر هنا فتعدد المعنى المجازي فاحتيج الى القريضة المعينة عند ارادة احدها (منه)

(٢) ولما لم يكن ان يقال انه لا يلزم من عدم العلم بالمانع عدم المانع لان يجوز ان يكون المانع موجوداً في نفس الامر ولا يطلع عليه بادر الى التسليم فقال ولو سلم (عن)

(٣) يفهم منه ان للتبيين ويلزم أيضاً الاقتداء بالبعدية المطلقة واسلوب الكتاب خاص والخاص لا يقتدي به بالفعل العام فتقيد البعدية بالتعقيب تأمل (منه)



بضمه التعقيب على قياس ما نقل عنه في الامثال (ثم) ان الموصول في قوله بما شاع ان كان عبارة عن الاسلوب بقرينة المعطوف عليه قال كلام كما في اسلوب الكتاب المجيد وان كان بمعنى الشي أي الشي الشايح في أوائل المؤلفات فهو كما يصدق على التعقيب يصدق على ذكرهما أيضاً فاقاله قول أحمد بخلاف الاقتداء بأسلوب الكتاب فضاء المتبادر ان الاقتداء ليس بمجرد الإيقاع بل بالإيقاع مع التعقيب لكن اذا كان المراد بالاسلوب نفس التعقيب فالأقتداء بأسلوب الكتاب بنفس التعقيب لا يذكرهما مع التعقيب وان كان لا ينفك التعقيب هنا وفي الكتاب عن ذكرهما أي ذكر التسمية والتعقيب فكان لازم الاقتداء بواسطة تعقيبها الواقع في التأليف بتعقيبها في الكتاب المجيد الاقتداء في ذكرهما الذي ينضمه التعقيب لكن لا يقال ان ذكرهما الذي ينضمه التعقيب في المؤلف اقتداء بالتعقيب الواقع في الكتاب المجيد (قوله بمجرد الإيقاع التسمية الخ) فيه انه على التوجيه الثاني من توجيهات دفع التعارض انما يحصل الامتثال بذكر الحمد بعد التسمية لا بمجرد الإيقاع المذكور (الا) ان يقال ان المراد التجرد عن اعتبار التعقيب وهو لا ينافي اعتبار البعدية (وفي) التوجيه الثاني يحتاج في الامتثال الى اعتبار بعدية الحمد عن التسمية سواء بالتعقيب أولا اذ التوجيه الثاني يقتضي البعدية لا التعقيب والبعدية لا تنافي التجرد عن اعتبار التعقيب قال الخبالي وما يتوهم الخ تقرير هذا التوهم انه لا يمكن الامتثال بهذين اثنين معا أو ليس في التعقيب امتثال بهما لانهما متعارضان (وهذا) الدليل جزء من القياس الاستثنائي استثناء لعين المقدم فدر وبيان التعارض ان الابتداء فيها حقيقي والباء فيها للملازمة والملازمة (٩) بمعنى المخالطة (وملخصه)

ان الحديثين ملازمان بهذه الامور الثلاثة وكل أمرين كانا كذلك فهما متعارضان فهذه الصغرى تضمنت ثلاث مقدمات فالجواب الاول منع للاولى والثاني للتانية والثالث للثالثة فظهر ان (١) وجه التوهم ثلاثة أشياء

كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله فهو ابر وقوله عليه السلام كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم لكن الامتثال بذنبك الحديثين بمجرد إيقاع التسمية والتحبيد في الابتداء سواء كان بالتعقيب المذكور أولا بخلاف الاقتداء بأسلوب الكتاب المجيد والعدل بما شاع وبما وقع عليه الإجماع (١) (قوله بل وقع عليه الإجماع) وما وقع في بعض المصنفات من ترك النكتة لا يبدل (١) قل قبل ان كلا من البسلة واخذلة أمر ذو بال فلا بد من بسلة أخرى وحمل أخرى وهكذا يتسلسل قلنا لا بد منها في أمر ذي بال يلاحظ انه كذلك ومقصود بالذات لا وسيلة الى ابتداء آخر (منه)

أم ٢ - حواشي العقائد ثلثي) فاقصر قول أحمد في بيان وجه التوهم على الاول لم نعرف وجهه بل وجه التوهم حجة أشياء رابعة عدم حمل تغاير الامر للبسلة والحمدلة المفهوم من سوق الحديث على أهم من التفسير الاعتباري ليصح جعل أحدهما جزءاً من الامر (٢) بل على التغاير الحقيقي وخامسها فهم كون التي التسمية والتحبيد شيئاً واحداً وينسج ابيان منشأ التوهم (٣) زيادة تفصيل ان شاء الله تعالى قال الخبالي أو بحمل أحدهما على ان كان هذه حكاية لدفع التعارض التوهم في الحديثين مع قطع النظر عن هذا المقام فأحدهما على عمومته اذ حمله على الحمد يمكن في دفع التعارض وان كان لدفع سؤال امتناع الامتثال بناء على التعارض فلا يجوز حمل أحدهما على الحمد اذ مدلول الحديثين حينئذ ذكر الحمد والبسلة مع تقديم الحمد والتعقيب المذكور عكسه فلا امتثال به (٣) وما تضمنه (٤) التعقيب من مطلق

- (١) لا يخل ان الاجوبة اربعة فكيف كانت الرابعة لانا نقول لما كان الاول والثاني مشتركين في دفع المقدمة الاولى جعلها واحداً حكماً فعبّر عنها بالاول وتقرير الدفع اننا لانستلزم الابتداء في الحديثين حقيقياً لم لا يجوز ان يكون فيها عرفياً بمنزلة او في أحدهما حقيقياً وفي الآخر اضافياً وبراد حينئذ بالثاني كون الباء للاستعانة وبالثالث كونه للملازمة (منه)
- (٢) في قول الرابع بعد هذا القول ومن تمحل المراجعة اليه يحصل النفع العاجل لديه (عن)
- (٣) فيجب حمل أحدهما على البسلة حتى يحصل الامتثال (عن)
- (٤) جواب سؤال مقدر كأنه قيل يجوز ان يكون الامتثال باعتبار مطلق الذي تضمنه التعقيب فاجاب بان هذا ليس بامتثال بمدلولها بل ذلك المتضمن يشتمل تقديم الحمد على البسلة وعكسه ومدلولي الحديثين ليس كذلك (عن)



الذي كره فليس امثالا لدلول الحديثين حيث قد بل لتضمنها الذي هو الذي كره مطلقا أيضا ( والظاهر ) من الامثال بالحديثين تمام مدلولها بخلاف قوله في تعقيب التسمية بالتحديد لان لفظة في تساعد ان يكون الامثال بحسب متضمن التعقيب ( قوله وفيه نظر لان الكلام الخ ) لعل حاصله ان سنده وهو حل الباء على الاستعانة لا يستلزم المنع وهو منع الثاني اذ الثاني ثابت على هذا التقدير أيضا لان كلام السائل على تقدير حل الباء على الاستعانة في ان الابتداء مستعينا بامر الخ وهما كذلك أي كلام السائل بالتالي حق وان حل الباء على الاستعانة \* وقوله وان لم يكن بين الاستعانتين تناف انما قال كذلك لان قول الخيالي ولا شك ان الاستعانة بيان لاستلزام السند تقيض المقدمة المنوعة لكن ما ذكره ليس بنقيض المقدمة المنوعة ولما كان كذلك أشار بقوله وان لم يكن بين الاستعانتين الخ الى ان ما ذكرته لازم للنسج لكنه ليس بنقيض للمقدمة المنوعة والمقدمة المنوعة شيء آخر ولا يستلزم السند تقيضا \* والحاصل ان اللازم ليس بنقيض والنقيض ليس بلازم فالسند اعم ( قوله معنى الابتداء مستعينا الخ ) يعني معنى الابتداء مستعينا بامر الخ ابتداء المبتدئ حال كون المبتدئ مقارنا في ان الابتداء يسبق الاستعانة فقولا مستعينا مؤول بمتصفا بسبق الاستعانة وسبق الاستعانة مقارن للابتداء وان لم يكن نفس الاستعانة مقارنا له علي قياس الحال المقدره فاندفع ما قيل فيه نظر لان زيدا اذا كان قد ركب أسس وجاءك اليوم يلزم على هذا التأويل ان يصح ان تقول جاءني زيد راكبا ولا يقدم ( ١٠ ) عليه ناقل فضلا عن فاضل انتهى \* وظن هذا القائل ان مراد المحني المجاز

على الترك ( قوله وما يتوهم من تعارضهما ) وجه التوهم ان المفهوم الظاهر من البدأ المذكور هو الابتداء الحقيقي وليس له زمان يتقسم ويجزئ فلا يمكن مقارنته لامرين مرتين أصلا فالابتداء باجدهما يتناقى الابتداء بالآخر ( قوله ولا شك ان الاستعانة بشي الخ ) أي يمكن الاستعانة بشيئين أو أكثر في آن واحد قيل فيه نظر لان الكلام في ان الابتداء بشي مستعينا بامر يتناقى الابتداء به مستعينا بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وهما كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بالتسمية دون الابتداء مستعينا بالتحديد وبالعكس انتهى ويمكن ان يقال معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحديد الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما ولا شك في ان الابتداء بشي مستعينا بامر والابتداء به مستعينا بامر آخر بهذا المعنى يكونان في آن واحد وايضا هذا القائل ان سلم امكان الاستعانة بشيئين في آن واحد فلم لم يسلم ذلك في ان الابتداء وان لم يسلم ذلك فوجه النظر ذلك لا ما ذكره تأمل	بحسب الكون فلا تكون الاستعانة موجودة في زمان الابتداء والحال يجب مقارنة زمان معناه لزمان عامله ( قوله فلم يسلم ذلك في ان الابتداء الخ ) لم يقل يلزم له تسليم ذلك في ان الابتداء لانه لا يلزم من تسليم امكانها في مطلق الا ان تسليم امكانها ( ١ ) في ان الابتداء لجواز
---	---

ان يكون تسليم امكانها في المطلق في ضمن تسليم امكانها في مقيد آخر غير ان الابتداء لكن لما كانت ( ٢ ) ( وهذا ) الآيات متساوية في عدم التجزؤ فتسليم امكانها في واحد دون آخر يحتاج الى قارق آخر من العوارض \* ولما كان الفارق غير ظاهر سئل عنه هكذا على طريق الاستفهام ( قوله فوجه النظر ذلك ) أي عدم تسليم امكان الاستعانة بهما في آن واحد لان ما ذكره الخيالي هو تسليم امكان الاستعانة بهما في آن واحد مطلقا على ما فيه ذلك القائل حيث سلم ما ذكره الخيالي من عدم تناف الاستعانتين في مقابلة الحكم بالتالي بينهما في ان الابتداء فلو حمل ( ٣ ) كلام الخيالي على عدم تنافها في ان الابتداء يلزم له القول بالتناقض فظهر ان حمله على عدم الثاني في مطلق الآن ( قوله لا ما ذكره ) وهو تسليم ما ذكره الخيالي من امكانها في مطلق الآن مع انه غير مسلم عنده وادعاء الثاني بينهما في ان الابتداء وهو وان كان دافعا لجواب الخيالي لكن فيه تسليم ما ليس بمسلم عنده \* وايضا بعد تسليم امكانها في مطلق الآن لا وجه لعدم تسليم امكانها في ان الابتداء كما عرفت ويمكن الجواب عنه باختبار الشق الثاني بأنه يجوز ان صاحب القيل حمل كلام الخيالي من عدم الثاني ( ١ ) أي امكان الاستعانتين غ ن ( ٢ ) دفع لما يمكن ان يتوهم من الكلام السابق من انه لما كان الامر كما قلت فينبغي ان يقول المحني فلا يسلم ذلك بدل فلم لم يسلم ( ع ن ) ( ٣ ) على بناء المعلوم أي لو حمل القائل الخ يلزم له القول بالتناقض فلم انه لم يحمل عليه ( منه )



بينهما على عدم التنافي بينهما في نفسها بمعنى عدم التضاد مثلاً قسّم ذلك وادعى التنافي بينهما في آن الابتداء وقال الكلام في هذا دون ما ذكرت \* ويجوز أن يكون مراده التردد بانك أن أردت أن لا تنافي بينهما في نفسها بمعنى عدم التضاد مثلاً قسّم غير مفيد وأن أردت في آن الابتداء فباطل \* والحاصل أن وجه النظر ما ذكره القائل \* فإن قلت لم لم يجعل كلام الخيال على عدم التنافي بينهما في مطلق الآن ولم يجعله محتملاً آخر في التردد \* قلت لأنه على هذا التقدير يكون سنداً أعم بحسب الظاهر إذ لا يلزم من عدم تنافيهما في مطلق الآن عدم تنافيهما في آن الابتداء وإن أمكن التصحيح بأن الآتات متساوية فالمرسوع واحد لم يسهه الآخر (١) والفارق غير ظاهر كما عرفت \* لكن فيه بحث لأنه على تقدير حمله على عدم التنافي بمعنى التضاد مثلاً يكون سنداً أعم أيضاً فالإتيان أن يتركها أو يذكرها \* لعل وجه التأمل مجموع ما ذكر (قوله وهذا النظر يتوجه الخ) \* لعل التوجه مع قطع النظر عن ملاحظة قول المحشي ولا يخفى أن الملازمة نعم الخ \* يعني أن التوجه المذكور على تقدير حمل الملازمة على الابتداء بالشيء على وجه الجزئية لأنه هو الظاهر لأعلى الأعم منه وفي ذكره قبل الابتداء بلا فصل إذ بلا ملاحظة العموم الذي ذكره المحشي لا يتوجه هذا النظر لكن هذا على تقدير أن يكون العموم غير مؤول بهذا التأويل \* وأما إذا أول به كما يستنبط إليه المحشي \* فقوله ويمكن الدفع تقرير جواب الخيالي وسين مراده لأجواب مقابله لما ذكره فليتأمل فإن المفارقة ثابتة في البطلان (قوله على تقدير حمل الباء للملازمة) فيه احتمالان الأول أن يجعل الباء كذلك لدفع التعارض والثاني أن يجعل كذلك لجرد بيان المعنى وعلى كل تقدير ففاعل الجعل أما الخيالي أو (١١) غيره \* ثم إن لافي قوله لا يجامع

وهذا النظر يتوجه أيضاً على تقدير جعل الباء للملازمة إذ المقصود أن الابتداء ملازماً بامر لا يجامع الابتداء ملازماً بامر آخر في آن واحد (١) وهنا ابتداء الكتاب ملازماً بالتسمية بوجوده في آن التلطف بها دون الابتداء ملازماً بالتحديد فلا يجتمعان في آن واحد ويمكن الدفع أيضاً بمثل التأويل المذكور وهو أن يقال معنى الابتداء ملازماً بهما الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الملازمة بهما وإن كان قبل الابتداء (قوله ولا يخفى أن الملازمة نعم وقوع الابتداء إلى قوله فيكون أن الابتداء بهما أن التلبس بهما)

(١) وعلى هذا يوجد الابتداء اعتباراً في آن واحد أحدهما بالنسبة إلى الاستعانة بالنسبة والآخر بالنسبة إلى الاستعانة بالتحديد ولا يوجدان ذاتاً في الكلام فيه ولعل لهذا امر بالتأمل (منه)

مستعناً بامر والابتداء مستعناً بامر آخر والتوجه هنا لا يكون نفسه بل نظيره لكن لما كان خلاصة النظر السابق والمقصود منه أن الابتداء ملازماً بامر لا يجامع الابتداء ملازماً بامر آخر لأن مقدار التنافي ليس نفس الاستعانة بل الملازمة اللازمة يعرفها من له تميز صادق كان خصوصية الاستعانة ساقطاً عن الاعتبار في النظر السابق فحكم بأن التوجه نفس النظر السابق \* وأما على تقدير سقوط لافتي قوله المقصود المقصود من جعل الباء للملازمة ثم إن الجاعل حينئذ لا يجوز أن يكون هو الخيالي لأن قوله ولا يخفى أن الملازمة نعم الخ أصدق شاهد على أن حمله على الملازمة ليس ليكون مداراً لدفع المعارضة بل مداره تعميم الملازمة بل حمله عليها لتسليم مدار توهم التعارض ودفع التعارض بوجه آخر \* ولا يجوز أن يكون غير الخيالي أيضاً لأن الملازمة أقرب إلى كونها مداراً للتعارض منها إلى كونها مداراً لدفعه يعرفه من ينصف وإذا كان الجعل لجرد بيان المعنى فقوله وهذا النظر يتوجه فيه مسأحة لأن هذا النظر كان اعتراضاً على الجواب عن سؤال التعارض وإذا توجه هنا يكون عين سؤال التعارض لكن لما كان الاعتراض على الجواب عن سؤال التعارض إبقاء لسؤال التعارض أو كان ينزع منه سؤال التعارض يتساح بأن هذا النظر يتوجه الخ \* ثم إن معنى قوله إذ المقصود على تقدير نبوت لا كما سبق وأما على تقدير سقوطه فلا يكون المقصود مقصود صاحب النظر وهو ظاهر ولا مقصود الجاعل لأن من جعل الباء للملازمة لجرد البيان لا يقصد به الجامعة وانتفاء المعارضة بل مقصوده حمل الباء على معنى يتناسب المقام

(١) قوله فالمرسوع واحد لم يسهه الآخر (١) يقال إنما وسعه واحد بسعه الآخر تأمل (منه)



( قوله ينبغي ان يوجه الخ ) يعني لئلا يرد ما يستدل من التصدي بعد قوله والصعوبة ودفع التصدي بمبحث فيه ( قوله بالتأويل الذي ذكرناه ) ان كان حاصله حمل الملازمة بهما على سبق الملازمة فهما فعني توجيه العموم به توجيه الشق الثاني به وان كان حاصله حمل الملازمة على أهم من حقيقة الملازمة وسبقها كما يشعر به قوله السابق وان كان قبل الابتداء فذا ذكره الخبالي حاصل ذلك \* وقد نقل عن الحشي انه لا حاجة الى اعتبار الجزئية \* فان أراد انه لا حاجة اليه لا يمكن حمل ملازمتهما معا على سبق الملازمة فلا ضرورة تدعو اليه فلم \* لكن الخبالي لم يعتبره لاضطراره اليه بل لان الاصل في الملازمة الحقيقة فيصار اليه ما أمكن فيكون في توجيهه حمل أحد الملازمتين على المجاز بل لو ذهب الى التأويل في الموضعين لورد انه لا حاجة اليه في الجملة \* وان أراد ان الملازمة الحقيقية تمكن بدون الجزئية بان يكتب أول الكتاب مع تلفظ الجملة فهذا مسلم لكن لما كان البحث هنا في كتابة الجملة والبسلة لا يمكن الملازمة حقيقة بأحدهما الا بطريق الجزئية \* وان أراد ان الملازمة الحقيقية تكون بالاتصال وهو المعنى الثاني مما ذكره التصدي والاتصال يكون بدون المخالطة أيضاً فهو غير مرضي له ( قوله أحدهما مشهور ( ١٣ ) وهو المقارنة والمصاحبة الخ ) قال بعض الأفاضل وفرقوا بين الباء للاتصال والالصاق بينهما

ينبغي ان يوجه العموم بالتأويل الذي ذكرناه لكن قوله بلا فصل مما لا حاجة اليه حيث ( ١ ) ونقل ( ٢ ) عن بعض من تصدى لهذا البحث انه يعني ان الملازمة تطلق على معينين أحدهما مشهور وهو المقارنة والمصاحبة والآخر غير مشهور وهو الاتصال والمراد هنا المعنى الثاني لا الاول فعلى هذا يكون ان وقوع الابتداء ان ذكر الحمد بل ان ذكر الهزمة من الحمد لله او احد الله فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك الآن انه ملابس أي متصل بالجملة وهو ظاهر وبالبسلة لان الجملة متصلة بالبسلة بمعنى انها ذكرت عقبها بلا فصل بينهما بنى فيلزم ان يكون الابتداء متصلاً بالبسلة والجملة لأن ان وقوعها واحد والصعوبة التي ترى في هذا المقام ناشئة عن اخذ الملازمة بالمعنى الاول الذي ذكر آنفاً لانها اذا أخذت بهذا المعنى لم يستقيم قوله وبذلك كره قبل الابتداء بلا فصل لان الشيء لا يلابس الشيء الذي وقع ذكره قبل حدوثه بعد فلا يستقيم قوله فيكون ان الابتداء ان التلبس بهما انتهى كلامه وفيه ان كون الملازمة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المتصود عن الحدين على تقدير جعل الباء للملازمة ملازمة المبتدأ ( ١ ) وأيضاً لا حاجة الى اعتبار وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية على ما لا يخفى ( منه ) ( ٢ ) قبل قائلة خوجه زاده الرومي ( منه )

للمصاحبة والمقارنة بالعموم المطلق فان كل ملصق مصاحب من غير عكس فان قولك اشترت الفرس بـسـرجه أي ملابساً به لا يستلزم ان يكون السرج حال اشتراء الفرس ملصقاً به انتهى \* جعل الملازمة أهم من المعين المشهورين للباء المصاحبة والالصاق وجعل الاول إشارة الى الاول والثاني الى الثاني وعلى ما ذكره لافساد في أخذ المعنى الاول هنا لانه

أوسع من الثاني \* وفيه تشييع للتصدي لكن في حاشية السكال فيما سيأتي ان معنى الملازمة يكون من قبيل ( أو ) معنى الالصاق وحتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايراً لمعنى الالصاق انتهى \* فهذان المعنيان قسما معنى الالصاق الاول المخالطة والثاني أهم منها ومن المجاورة ويخشد ما ذكره القائل ان الثاني لو كان إشارة الى معنى الالصاق فكيف يورد الحشي البحث فيه فيما سيأتي اذ لا مجال لانكاره ( قوله مع ان الظاهر الخ ) بل الظاهر ملازمة الابتداء قال في التلويح مثل مررت بزيد اذا التصق بمرورك بمكان بلاس بـزيد وفي شرح الجامي فان الباء بفيد لصوق مرورك بزيد أو بمكان يقرب منه زيد على ان هذا لا يضر التصدي اذ لو غير الابتداء الى أحدهما يتم سندها اذا غير الى المبتدئ فلانه من حيث هو مبتدئ ملابس للجملة في ان الابتداء لذكرها ايها في ذلك الآن وبالبسلة لذكرها ايها من قبل بلا فصل وأما اذا غير الى المبتدأ به وهو أول التصنيف فلانه ملابس للجملة لانها الجزء الاول وبالبسلة لذكرها قبل الاول بلا فصل ولكون أول التصنيف أمراً كلياً والجملة جزئياً منه تحت الملازمة بينهما التي تنجي عن المغايرة بين المتلايين اذ الكلي يغاير كل واحد من جزئياته \* ثم ان تأويل الحشي لا يصح على تقدير حمل الملازمة على ملازمة الابتداء أو المبتدأ به اذ لا معنى لسبق ملازمتهما للبسلة والجملة كما فيما أجاب به عن القائل أو للبسلة فقط على ما أول عموم الخبالي به لان المبتدأ به اما أول التصنيف غير البسلة والجملة وظاهر انه لم يسبق مقارنته لهما أو الجملة \* وظاهر انه لم



يسبق مقارنته للبسملة ولا يلزم من مقارنة الحمد للبسملة بناء على ان الوصف بالجليل مقارنة الحمد لها لانها عبارة عن الالفاظ  
 أيضاً المخصوصة وهي الحمد لله مثلا وكذا الابتداء لانه انما يحدث عند التلطف بأول التصنيف واذ عرفت من قلنا ان المراد  
 ملابسة الابتداء فتأويل المحنى محل بحث لانه لا يصح على تقدير حمل الملابسة على ملابسة الابتداء كما عرفت ( قوله ومعنى  
 الكلام على الاول الخ ) أقول كما حصل المعين شي واحد وهو ان الابتداء ملابس بالشيء وذكره لان ملابسة الابتداء  
 بالشيء يستلزم ملابسته بذكره وبالعكس أيضا يعنى ملابسته بذكره يستلزم ملابسته بنفسه لکن العطف على التقدير الاول  
 أنسب لفظا اشده المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه لفظا لكون كل منهما مقارنا بالباء وان كان فيه بعد معنى لان المفهوم  
 من المعطوف عليه ان الابتداء واقع بالشيء نفسه ومن المعطوف انه واقع بذكره وهو يوم ان الملابس في كل منهما شي مغاير  
 للملابس في الآخر وليس كذلك كما لا يخفى وعلى التقدير الثاني أنسب معنى لان المفهوم من المعطوف والمعطوف عليه على هذا  
 التقدير ان الابتداء واقع بالشيء وان كان فيه بعد لفظا لان المعطوف عليه مقارن بعلى والمعطوف بالباء ( قوله وقبل في دفع  
 توهم التعارض الخ ) فيه ان هذا وان دفع التعارض في الحديثين لکن الغرض من ذكر التعارض هنا اعتراض على وقوع  
 الامتثال بالذکر الذي نضنه تعقيب الشارح \* ولا يخفى ان المراد من تعقيب الشارح تعقبيه في الكتابة والا فلم يثبت من  
 الشارح التسمية والتحديد اسانا أو جنانا فضلا عن التعقيب فاصل الاعتراض ( ١٣ ) انه لا امتثال في التعقيب في

الكتابة للحديثين لانها  
 متعارضان في وقوع الابتداء  
 بملابسة كتابة التسمية  
 والتحديد فالتجوز المتقول  
 لا يدفع التعارض المذكور  
 فهو سند اعم منها ( ثم )  
 أقول اذا كان الثابت من  
 الشارح كتابة البسملة  
 والحمدلة قبل كتابة الشرح  
 والظاهر من قوله عليه السلام

أو المبتدئ بالبسملة والحمدلة لا ملابسة الابتداء بهما (١) (قوله وبذكره قبل الابتداء بلا فصل)  
 نقل عنه في الحاشية يحتمل العطف على الشيء وعلى وجه الجزئية انتهى أي وعلى وجه الجزئية  
 ومعنى الكلام على الاول وقوع الابتداء بذکر الشيء قبل الابتداء بلا فصل وعلى الثاني وقوع  
 الابتداء بالشيء بذكره قبل الابتداء بلا فصل هذا \* وقبل في دفع توهم التعارض يجوز ان يكون  
 أحدهما بالجنان أو باللسان أو بالكتابة والآخر بآخر منها أو يكونان بالجنان لجواز احضار شيئين معا  
 بالبال \* وأقول وبالله التوفيق البداء المذكورة في الحديثين بمعنى التقديم (٢) قال في المغرب بدأ بالشيء  
 (١) نعم تجب مقارنة الابتداء بالملابسة بهما لان الحال تجب مقارنته بالعامل (منه)  
 (٢) لا خفاء في ان المراد بالتقديم التقديم على قصد التبرك في الشروع فيما تقدم عليه لا مطلق  
 التقديم ولو وقع بينهما فصل فاحش (منه)

كل أمر ذي بال لم يبدأ باسم الله كون البسملة مغايرا للأمر تغايرا حقيقيا \* وكذا حديث الحمدلة فجعل الحمدلة جزءا من الشرح يتنافى  
 التغاير الحقيقي \* فالجواب الحقيقي الأخير للخبالي كما انه مبني على صرف الملابسة عن ظاهرها كذلك مبني على صرف التغاير  
 المفهوم من سوق الحديثين عن ظاهرهما \* فان قلت ليس يكفي في الجواب حمل التغاير على أعم من الاعتباري وجعل البسملة  
 أيضا جزءا \* قلت لا يكفي اذ حينئذ نكون الملابسة بمعنى المخالطة مع الجزء الاول أيهما كان فيحتاج أيضا الى صرف الملابسة  
 عن ظاهرها كما لا يكفي صرف الملابسة عن ظاهرها بدون أخذ التغاير أعم وجعل أحدهما جزءا من الرسالة \* وبالجملة ان منشأ  
 توهم تغاير الحديثين أمور خمسة حمل الابتداء على الحقيقي وحمل الباء على الملابسة وأخذ الملابسة على متبادرها وحمل تغاير  
 الأمر للبسملة والحمدلة على التغاير الحقيقي وفهم اتحاد التبعين فبحمل المنشأ الاول والثاني على خلافه حصل الجواب الاول  
 والثاني \* وبحمل المنشأ الثالث والرابع على خلافهما حصل الجواب الثالث ولو حمل المنشأ الخامس على خلافه يحصل جواب  
 آخر لکن لا يمكن هنا لان الثابت من الشارح كتابة البسملة والحمدلة \* وهذا هو التفصيل الموعود فيما سبق ( قوله قال في  
 المغرب الخ ) قال بعض الأفاضل فيه ان التقديم الحقيقي ليس له زمان يتقسم بالتقديم بشي يتنافى التقديم بآخر فاما ان يحمل  
 التقديم فهما على العرفي الى آخر ما ذكر في الحاشية فلا فرق بين التقديم والابتداء فلا بد من التكلف المذكور انتهى  
 أقول كما لعل حاصل كلام المحتى ان حاصل كلام المغرب دل على ان مدخول الباء هو ما وقع عليه فعل الابتداء لا الملابسة  
 به والمستعان به فمدخول الباء في الحديثين ما وقع عليه فعل الابتداء فالضيق في لم يبدأ فيه الزاجع الى الأمر ليس ما وقع عليه



فعل الابتداء بل مانسب اليه الابتداء والتقديم بتقديم لم يقدم عليه اسم الله فالمفهوم الصريح من الحديثين الابتداء والتقديم الاضافي فلا مجال لتوهم التقديم الحقيقي \* فدار جواب الحثي ليس كون الابتداء بمعنى التقديم الحقيقي بل كون المفهوم الصريح من الحديثين الابتداء والتقديم الاضافي  $\text{﴿ قال الحياي الظاهر ان الباء صلة التوحيد ﴾}$  وجه الظهور موافقة استعمال العرب الباء في نظير  $\text{﴿ قال توحيد برأيه الخ والملازمة مغاير لان يكون صلة التوحيد اذباء الملازمة صلة ملازماً اذ التقديم حيث اذ التوحيد ملازماً بجلال ذاته ﴾}$   $\text{﴿ قال يقال توحيد برأيه ﴾}$  نقل عنه ولا يقصد منه معنى الكمال ولا عدم مدخل غيره في نبوت الوحدة في الرأي بل مجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارها ههنا أيضاً انتهى حاصله ان كون الفعل هنا للتكلف محمولاً على الكمال أو كونه للصيرورة بدون صنع من الغير وان أمكن هنا لكن أراد أهل اللسان منه معنى الاستقلال فان استقل بمعنى طلب القلة أي الوحدة بمعنى عدم شركة الغير \* اما امكان المعنى الاول فظاهر \* واما امكان الثاني فبان براد من الغير المحلوقون فان قلت ليس يمكن في قولهم توحيد برأيه الصيرورة بصنع أو التكلف حتي يحمل عليه وهما من المعاني الاصلية للفعل اذ الاول هو ما قال في الشافية فعل لمطاوعة فعل والثاني صرح فيه أيضاً قلت نعم هو مقول في مقام المدح وهما لا يناسيان المدح  $\text{﴿ قال الحياي معنى التوحيد بجلال الذات ﴾}$  لا يخفى ان التفرع بمنضم هذا الكلام وهو رجوع التوحيد الى الجلال مع قطع النظر عن تعيين معنى الوحدة واعلم ان للوحدة معنيين الاول عدم الانقسام وهو المشهور بين المتكلمين ويقابله الكثرة وهو ما قال في القاموس الواحد عدد الحساب والمعنى الثاني انتفاء النظر وهو ما قال في الاساس اوحده الله فلا تاجله بلا نظير \* ثم ان باء الصلة هنا بمعنى في على ما اشار اليه فيما نقل عنه فمعنى التوحيد في جلال ذاته كون جلال ذاته واحداً والجلال بمعنى سلب صفات النفس وكما ان ( ١٤ ) صفات النفس متعددة كذلك سلبها فالجلال عبارة عن السلب فهو متسم فلم

بصح حمل الوحدة على	اذا قدمه فمعنى الحديثين حيث كل امر ذي بال لم يقدم عليه اسم الله فهو ابر وكل امر ذي بال
بالمعنى الاول فتبين المعنى	لم يقدم عليه الحمد لله فهو اجزم فلا وجه لتوهم التعارض بينهما اذ من الظاهر اليين ان لا استحالة
الثاني ولذلك فسرها به *	في تقديم شيئين أو اشياء على امر واحد فلا حاجة الى ما تكلفوا به في دقة ( قوله على نهج
وفيه بحث لانه اذا اول	حصول الصورة ) يعني يجوز ان يكون معنى جلال الذات الذات الجليلة كما ان معنى قولهم في تعريف

الجلال بالذات الجليلة بصح حمل الوحدة على المعنى الاول أيضاً لنزه ذاته تعالى عن الانقسام لكن اذا حمل الوحدة على المعنى الاول على هذا التأويل لا يكون فيه رد للمعتزلة \* اذا الظاهر انهم لا ينتون لدانته تعالى اتقاسما اذ الانقسام يستلزم التركيب المستلزم للاحتياج الى الاجزاء والاحتياج اماراة الحدود ويمكن ان يقال انه حينئذ لازم (١) كلامهم لانهم اذا قالوا بشاركة ذات الواجب وذات الممكنات في تمام ماهية فقد قالوا بانقسام ذاته تعالى لان تمام ماهية الممكنات منقسم بلا شك تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً  $\text{﴿ قال الحياي ﴾}$  عدم شركة الغير في جلال الذات \* أي لا يوصف بجلال ذاته غيره تعالى فان قلت هذا ليس بامر مختص بجلال ذاته تعالى اذ صفة كل موصوف لا ينصف به غيره لامتناع قيام معنى مقتضى بامرين قلت المراد في نوع جلال الذات فروع جلال ذاته منحصر في جلال ذاته أو يقال ليس المراد بالذات هنا ذاته تعالى بل اسم وبعد ما كتبت هذا البحث في ورقة رأيت مثله في حاشية عصام الدين على هذا النسخ الا انه ترك الجواب الاخير لانه ليس غرضه تحشية كلام الحياي  $\text{﴿ قال الحياي ﴾}$  على نهج حصول الصورة نقل عنه كما يقال الصورة الحاصلة في حصول الصورة كذلك يقال الذات الجليلة في جلال الذات انتهى أي كما يقال هذا التفسير في تفسير حصول الصورة وليس المعنى كما يقال ويؤخذ في التعبير كذلك بدل ان يقال حصول الصورة فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء ينبغي ان يقال في التفرع كما يقال حصول الصورة في الصورة الحاصلة يقال جلال الذات في الذات الجليلة  $\text{﴿ قال الحياي ﴾}$  حيث اي حين كونه للملازمة اما احتيج الى ما ذكره حيث لان الوحدة حيث صفة الذات والفعل قد يجبي \* بمعنى الصيرورة بصنع وهو ما قال في الشافية وتفضل لمطاوعة فعل وقد يجبي \* بمعنى التكلف وهما لا يصحان في وحدة ذاته تعالى فاحتج الى مجرد التصنع عن

(١) قوله لا لازم فاذا بطل اللازم بطل الملزوم فحصل الرد أيضاً ( منه )



المعنى الاول او حمل المعنى الثاني على السكال مجازاً \* ولتفعل معان آخر لا تصلح هنا الا الاستفعال فانه قد يجيء \* التفعل بمعنى الاستفعال وهو صحيح كما يشير اليه قول احمد \* والعجب من الخيالي لم يحمل التفعل على معنى الاستفعال مع انه صحيح هنا بلا تكلف وانما خص الاحتياج بتقدير حمل الباء على الملايسة لانه اذا حمل على الصلة يكون المعنى المتوحد في جلال ذاته فتكون الوحدة صفة للجلال فيصح معنى الصيرورة بصنع من الغير لان المراد من الغير غير الموصوف بتصدر التفعل \* ووحدة الجلال من الذات غير الجلال لا بمعنى الغيرية المصطلحة عند الاشاعرة وهو امكان الاضكاك بل بمعنى الغيرية اللغوية \* وفيه بحث لانه اذا كان معنى الاضافة الذات الجلية يحتاج الى ما ذكره أيضاً فلا وجه لتخصيص التفريع بالملايسة (قوله ان الصنع غير ملاحظ فيه) أي في التفعل وحينئذ يكون المعنى الصيرورة فقط فيكون معنى قول الخيالي اما للصيرة بدون صنع ان التفعل تلاحظ فيه الصيرورة ولا يلاحظ معه الصنع ويكون معنى قوله أي صار حجراً بلا عمل يفسر بقولنا صار حجراً ولا يلاحظ فيه هذا المعنى بلا ملاحظة عمل ومدخل من الغير أي ولا يلاحظ فيه الصنع من الغير ولا يخفى ان الظاهر ان الباء في قوله بلا عمل متعلق بصار فهو من تمة المعنى واذا قدر الملاحظة ببعد ان يكون هذا من تمة المعنى فالحق ان المراد من الغير العبد فيصح المثال ولا يحتاج الى تقدير الملاحظة كما نقل عن الحنفي (قوله وارادة الكون) عطف على الحدوث أي يستلزم ارادة الكون \* وحاصله ان معناه الحقيقي يستلزم الحدوث وصنع الغير وهذه الملازمة ظاهرة ويستلزم في قوله المتوحد بجلال ذاته ارادة الكون مطلقاً وهذا الاستلزام بقرينة عدم تحشي المعنى الحقيقي في (١٥) حقه سبحانه وتعالى والكون

المطلق هو مؤدي ثلثا ان الصنع غير ملاحظ فيه ثبت ما قاله من التقييد وأما ظاهر ما يفهم من كلام الخيالي من التقدير بعدم الصنع فلا يلزم ارادته من المعنى الحقيقي للصيرورة لانه مبين معناه ولا بد للمجاز من علاقته

العلم حصول صورة الشيء في العقل الصورة الحاصلة فيه ونقل عنه وفي هذا المعنى الثاني رد على قدماء المنزلة حيث قالوا ذات الواجب وذوات الممكنات مشتركة في تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاصاف (قوله بلا عمل ومدخل من الغير) لعل معنى كون التفعل للصيرورة بدون صنع من الغير ان الصنع غير (١) ملاحظ فيه لا ان عدم الصنع لازم فيه كيف ونحجر الطين بصنع من الله تعالى مع ان المعنى الحقيقي للصيرورة الكون بطريق الانتقال وهو يستلزم الحدوث وارادة الكون مطلقاً بالصيرورة على سبيل التجوز حينئذ لو قال بلا ملاحظة صنع بدل بدون صنع لكان أظهر وأولى ونقل عنه على قوله ومنه اتولد ومنه الترجيح فان اريد بالصيرورة مطلق الكون

(١) ويحتمل ان يكون المراد من الغير العبد فلا يضرب مدخلة الله تعالى (منه)

وأما ارادة العام من الخاص فهو معتبر في المجاز ولا ان تجعل قوله وارادة مبتدأ خبره على طريق المجاز وحاصله ان كلام الخيالي على ما قدرته يكون ارادة الكون مطلقاً بالصيرورة التي هي أخص وهو واقع على سبيل المجاز لوجود العلاقة بالعموم والخصوص وأما ما يفهم من ظاهر كلام الخيالي فهو ليس بواقع على سبيل المجاز لعدم العلاقة فلا يجوز ارادته من الصيرورة التي هي معنى التفعل فقوله مع ان المعنى الحقيقي تأييد آخر بدل قوله كيف ونحجر الطين الخ (قوله ونقل عنه على قوله ومنه التولد الخ) لعل غرض الحنفي من نقل هذا المنقول هنا تأييد آخر لقوله لعل معنى كون التفعل الخ \* اذ حاصله هذا \* والمنقول انه ان اراد النحلة بالصيرورة التي فسروا به التفعل مطلق الكون فأمر التوحد ظاهر ولا حاجة الى قولنا بدون صنع وان رادوا الكون بطريق الانتقال كما هو المعنى الحقيقي للصيرورة فلا بد من قولنا بدون صنع ومعناه ان مجرد الصيرورة عن معنى الانتقال في حقه سبحانه \* فظهر ان مراد الخيالي من قوله بدون صنع تجريد الصيرورة عن معنى الانتقال وهو انما يكون بان يراد بدون ملاحظة صنع اذ ظاهرة تقييده بعدم الانتقال لان عدم الصنع يستلزم عدم الانتقال لانه تجريد عن معنى الانتقال (فان قلت) انما يكون هذا المنقول تأييداً لكلام الحنفي ان لو كان مراد الخيالي بالصيرورة في قوله فان اريد بالصيرورة الصيرورة الواقعة في تفسير التفعل بدون التقييد بقوله بدون صنع فلم لا يجوز ان يكون مراده بالصيرورة في هذا المنقول الصيرورة الواقعة في كلامه المقيدة بقوله بدون صنع (قلت) ليس في الصيرورة بعد هذا التقييد هذان الاحتمالان \* اما على تقدير حمل بدون صنع على ظاهره فلا بد اذا استقضى صانع الغير لا يتصور الانتقال لان الانتقال يستلزم الحدوث وهو يستلزم الصنع \* هذا الاحتمال الاول لانه اذا لم يتصور



الانتقال فكيف يراد مطلق الكون العام لما يكون بطريق الانتقال \* وأما على تقدير حمل بدون صنع على معنى بدون ملاحظة صنع فلا يمكن الاحتمال الثاني لأن ارادة الانتقال يستلزم ملاحظة الصنع لما عرفت بل يتعين الاحتمال الاول \* وهنا بحث وهو انه لم لا يجوز ان يكون مراد الخيالي من قوله بدون صنع بدون من العبد كما أشار اليه قول أحمد في بعض منهواته حيث يصور في الصيرورة بدون صنع ذاك الاحتمال ان يجوز ان يكون مراد الخيالي من الصيرورة في هذا المقول الصيرورة المقيدة فلا يتعين هذا المقول مؤبداً لما قاله ( قوله محل بحث ) اذ الظاهر ان المراد ان المعنى الاول مقول من التكلف وماخوذ منه بزيادة خصوصية عليه والاصل والفرع بمعنى السكلي والجزئي أو المشتق منه والمشتق لكن في كون التكلف مأخوذاً في الاول بحث اذ الصيرورة هو الانتقال دفعياً أو تدريجياً والتكلف تدريجياً ( قوله الا ان يراد الخ ) يعني الا ان يراد من الاصل والفرع السبب والمسبب ويراد بسببته ماصدق عليه المعنى الثاني لا ماصدق عليه المعنى الاول بمعنى ان التعاني والتكلف سبب وعلة في الخارج لا انتقال أمر الى أمر آخر لكن فيه بحث أيضاً اذ الصنع معتبر في التكلف وكيف يكون التكلف بصنع علة للانتقال بدون صنع على ما أشار اليه بعض الافاضل الا ان يقال المراد من انتفاء الصنع في المعنى الاول انتفاء ملاحظته ولا يلزم من انتفاء الصنع في نفس الامر ( ١٦ ) فساد في العلية المذكورة لكن يكون تفرع المعنى الاول ببعض ماصدق

عليه \* وأيضاً هذا التوجيه من الخشني يأتي عن سوق ماقل عنه اذ على هذا لا معنى لعدم عده معنى مسمى فلا لعل وجه التأمل ما ذكره قال الخيالي \* يحمل على السكال نقل عنه وعلى تقدير الحمل على السكال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى \* وجه صحة السببية حيث ظاهر على تقدير

قالا من ظاهر وان اريد الكون بطريق الانتقال فلا بد من ان يجرد عن معنى الانتقال في حقه تعالى لاستحالة عليه تعالى ( قوله وإما للتكلف ) نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعمد أرباب اللغة معنى مستقلاً وإنما قابله به هنا لان فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف انتهى وفيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث الا ان يراد بكونه من فروعه تفرعه وترتبه عليه تأمل ( قوله ولما استحال ) اي التكلف في شأنه تعالى لان معناه ان يتعاني الفاعل على ذلك الفعل ليحصل بمعاناته وهو محال في شأنه تعالى لانه متصف بالوحدة لذاته أزلاً وأبداً ( قوله بحمل على السكال ) أي مجازاً اذ لا يتعاني ولا يتكلف في العادة غالباً الا بالسكال تأمل ( قوله الانصاف بالوحدة الذاتية ) أي على تقدير كون الفعل للصيرورة وقوله أو السكال أي على تقدير كونه للتكلف ( قوله مع ملازمة (١) جلال الذات ) قيد لسكال من الانصافين وأعلم أنه قد يكون الفعل بمعنى (١) اشارة الى كون الاضافة بمعنى اللام في جلال ذاته ولم يتعرض لاحتمال الذات الجلية اذ لاسداد للملازمة ( منه )

ان يكون معنى الوحدة عدم شركة انغير فذاته تعالى من حيث هو لما لم يكن مشتركاً انصف باصل الوحدة ( الاستعمال )

ولما سب عنه سمات المخلوقين وهو معنى الجلال كان عدم اشتراك الذات كاملاً لا يخفى واذا لم يحمل التكلف على السكال لاسداد للسببية لان أصل وحدة الذات من الذات لا بسبب الجلال لما عرفت ( قوله اذ لا يتعاني ) اشارة الى علاقة المجاز وهي اللزوم هنا ولا يشترط فيها اللزوم المنطقي بل التبعية في الجملة لعل وجه التأمل هذا ( قوله أي على تقدير كون الفعل للصيرورة ) وعلى هذا معنى الذاتية كون الوحدة مفتضى الذات لانها من صفات الذات اذ لا اشارة فيه الى الصيرورة بدون صنع \* قال الخيالي مع ملازمة جلال الذات \* نقل عنه ولم يتعرض لاحتمال الذات الجلية اذ لاسداد للملازمة حيث انتهى \* وجه عدم السداد ان الكلام حيث يفيد ملازمة المتصف بالوحدة للذات مع ان المتصف هو عين الذات والملازمة تقتضي المغايرة ولا يخفى عليك ان هذا الاحتمال غير سديد على تقدير حمل الباء على العلة أيضاً لان الظاهر من تفسيره ان يكون في معنى الظرف فيفيد ظرفية الذات للمتوحد وهو عين الذات والظرفية حقيقة أو حكماً يقتضي المغايرة ( فان قلت ) المظروف للتوحد وعدم شركة الغير ( قلت ) وكذا الملازمة اذ بقاء الملازمة يفيد ملازمة الحدث الذي يتضمنه متعلقها لمدخله قائم صرحوا بان الباء في مرزوق بزيد يفيد لصوق مرورك بزيد \* والحاصل انه لا فرق بين المقامين ( ثم ) انه قال لاسداد ولم يقل لصحة اذ التفسير الاعتباري كاف بان يراد من الذات الجلية هي من حيث انصافها بالجلال كما أشار اليه عبد الرحمن الفاضل في غير هذا الموضع أو يراد



من النصف بالوحدة هو من حيث انصافه بها أو يراد الحنية في كلا الموضعين ( قوله ومعنى طلبه الوحدة اقتضاؤه الخ )  
يعني ان معنى الطلب هذا وهو صحيح هنا بلا احتياج الى ارتكاب مجاز بخلاف ما ذكره الخبائي من المعنيين \* ووجه صحة هذا  
المعنى بلا مجوز ان صفات الله تعالى ممكنة قدسية صادرة من ذاته تعالى بالاقتضاء والابحاج <sup>الخ</sup> قال الخبائي ليفيد ان آية نينا  
اعظم الى اخره <sup>الخ</sup> قيل ما حاصله انه لا اشار في الكلام حينئذ بان سائر الانبياء لم يؤيد بالساطع حتى تم دعوى الافادة \*  
وذلك ان تقول ان اللام في المؤيد اما للجنس أو للاستغراق بقريضة مقام المدح فيفيد قصر المؤيد بساطع الحجج على محمد  
عليه السلام واللام في الصفات يعني طهين المعنيين كما صرح به في التلخيص في عمرو المتطلق <sup>الخ</sup> وأيضاً صرح في المطول في بحث  
الاستغراق العرفي بان اللام في اسم الفاعل والمفعول اذا كانا بمعنى الحدوث فهي حرف تعريف عند المازني ومعنى الذي عند  
غيره \* وأما اذا لم يكونا بمعنى الحدوث بل للدوام فهي حرف تعريف اتفاقاً \* وأيضاً صرح ان الموصول يأتي  
للاستغراق وافادة اللام القصر لا يخص بالبدا والخبر بل يجري في غيرها مما يجري مجراها على ما يشهد له دليل افادتها  
القصر كما لا يخفى على منصف يفهم المعاني ولا يريد المكابرة والعدا \* ثم أقول ورود الاعتراض ثم لا يحتاج الى ما ذكرته من  
اعتبار الحصر على تقدير ان يكون الساطع بمعنى الظاهر \* وأما اذا كان بمعنى المرتفع فالارتفاع معنى <sup>الخ</sup> لا يصور الا بالنسبة  
الى المرتفع عليه فان أضيف الى الحجج باعتبار كون الحجج مرتفعاً عليها ليكون من اضافة اسم الفاعل الى معموله الذي هو  
مفعوله الغير الصريح اضافة لفظية على معنى بساطع على حججه وأريد اضافة ( ١٧ ) الحجج الى الضمير المنفرد للاستغراق

الاستعمال أي الطلب نحو تكبر وتعظم أي طلب ان يكون كبيراً وعظيماً وفيما نحن فيه يجوز ان  
يكون من هذا القيل بل هو أولى ومعنى طلبه تعالى الوحدة اقتضاؤه ايها ذاتا ( قوله ليفيد ان آية  
نينا اعظم من آيات سائر الانبياء ) بناء على ان المراد بافراد الجنة التي جمعت هي بالقياس اليها حجة  
كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فرداً وجميع حجج ذلك النبي فرداً  
آخر وهكذا فكانه قال بساطع ( ١ ) حجج الله تعالى التي أكرم بها الانبياء

( ١ ) معنى قوله بساطع حججه بالساطع من بين جميع حججه بادعاء ان لا سطوع لغيره من  
حجج سائر الانبياء بالنسبة الى هذه قالدلالة على الاعظمية ظاهرة غير خفية ( منه )

( م - ٣ حواشي العقائد ثانياً )  
معنوية لا يفيد ذلك لان المعنى حينئذ بساطع مخصوص بالحجج باعتبار انه  
من جنسها ولا ينافي ان يوجد ساطع غيره ايده به نبي غير نينا وان حملت الاضافة على الاستغراق فيحتاج الى اعتبار الحصر ثم  
دعوى الافادة قال العصام في قولهم مصارع مصر مثالا للاضافة المعنوية جواباً لمن قال ان المصير مفعول فيه للمصارع فكيف  
تكون الاضافة معنوية \* فديقال اضافة الصفة الى المفعول دائرة على اعتبار التكلم فان قصد تعاق العاقل بالمفعول وادف فلفظية \*  
وان قصد بتقدير حرف من حروف معتبرة في الاضافة معنوية ثم ان الظاهر معنى غير نسبي لان ظهور النبي ليس بالنسبة  
الى نبي آخر فليس الحجج منسوباً اليه فلا تتم الافادة حينئذ الا ان يجعل الساطع حينئذ بمعنى الاظهر ويقصد زيادته على  
ما اضيف اليه نحو زيد افضل الناس وأريد الاستغراق من اضافة الحجج الى الضمير حينئذ ثم الافادة المذكورة وأما اذا  
أريدت الزيادة المطلقة وكانت الاضافة للتوضيح فلا تتم الافادة بدون اعتبار الحصر \* ونقل عن قول احمد ملخص هذا وهو  
ان السطوع بمعنى الارتفاع أو الظهور فمعنى بساطع حججه بمرتفع حججه أو ظاهر حججه ظهوراً ببناء وحاصله باظهر حججه  
قالدلالة على الاعظمية المذكورة يعني الاعظمية على سائر الانبياء ثابتة على كلا التقديرين انتهى ( قوله فكانه قال بساطع  
حججه الخ ) هذا تقرير على نسبة الحجج الى تعالى والى الانبياء ومراعاة أداء معنى النسبتين ولا دخل في ذلك التقرير  
لكون جميع حجج هذا النبي عليه السلام مفرداً وجميع حجج ذلك النبي فرداً آخر اذ لو أريدت الافراد الشخصية فالتقرير  
على حاله \* وتوضيح هذا التقرير يتوقف على مقدمة ومقصد <sup>الخ</sup> أما المقدمة فاربعة مقالات <sup>الخ</sup> المقالة الاولى <sup>الخ</sup> ان الحجة  
بمعنى المشتق على ما صرح به في بعض الحواشي فهو بمعنى المؤيد أو الدال واسم الفاعل قد يضاف الى معموله بقصد تعلق



العامل بالمعمول اضافة لفظية نحو ضارب زيد وقد يضاف بدون ذلك القصد اضافة معنوية اعم من ان يضاف الى غير معموله أو يضاف الى معموله لكن لا يقصد تعلق العامل بالمعمول كذا نقله العصام عن البعض في حاشية شرح الجاي في المقالة الثانية \* أمران (الاول) ان الحجج ان اضيف الى ضميره تعالى مع قصد اضافة اسم الفاعل الى المفعول فالمعنى الدوال عليه تعالى أي على أمر من اموره مثل وجوده ووحدته والوحية وان أريد بدون ذلك القصد فالمعنى الدوال المتعلقة به تعالى وذلك المتعلق اما في ضمن دلالتها عليه تعالى أو ضمن احتجاجة تعالى بها أو في ضمن الهامه تعالى بها الى النبي الامر الثاني ان الحجج ان اضيف الى ضمير النبي عليه السلام مع قصد اضافة اسم الفاعل الى المفعول فالمعنى الدوال على النبي أي على أمر من اموره مثل نبوته \* وان أريد بدون ذلك القصد فالمعنى الدوال المتعلقة به عليه السلام وذلك التعلق إما في ضمن دلالتها عليه عليه السلام أو في ضمن احتجاجة عليه السلام بها أو في ضمن كونه عليه السلام ملها بها \* المقالة الثالثة \* ان الحجج ان اضيف الى ضميره تعالى مع قصد اضافة اسم الفاعل الى المفعول فان أريد من الحجج ما هو الدليل عند الاصوليين وهو المفرد يصح كون النبي عليه السلام مؤيداً بساطعها لان معني كونه عليه السلام مؤيداً بالساطع كونه عليه السلام مدلوله \* وقد أخذ دلالة عليه تعالى أيضاً في ضمن اضافة الحجج الى ضميره تعالى مع القصد المذكور \* والنبي المفرد يمكن التوصل بصحيح النظرية الى أمرين أو أكثر كان يقال انشقاق القمر أمر حادث فله محدث موجب بالذات ثم يقال أيضاً هذا أمر خارق لموافق لدعوى النبي عليه السلام فدعوى النبي وحق والدليل في الموضوعين انشقاق القمر \* وان أريد ما هو الدليل عند المنطقيين وهو المركب من المقدمات فهو لا ينتج الا نتيجة واحدة فان أخذ دلالتها عليه تعالى لا يكون النبي عليه السلام مؤيداً بساطعها الا أن يعتبر الحجاز ويراد المؤيد دعواه ولا. (١٨) بخني ان النبي عليه السلام ادعى ما يتعلق به تعالى واما ان اضيف الحجج الى ضميره

وتناء على ان الاضافة (١) للاستغراق	تعالى بلا قصد تعلق
(١) وإذا كانت اضافة الساطع الى الحجج للاستغراق يكون الساطع من بين جميع الحجج فيفيد الاعظمية (منه)	العامل بالمعمول قاصر
	التأييد ظاهر وكذا ان
	اضيفت الى ضمير النبي

عليه السلام مع القصد المذكور أو بدونه \* المقالة الرابعة \* ان الحجج بعد (والا)  
ما اضيفت الى ضميره تعالى اعتبرت نسبتها الى الانبياء ليصح اعتبار الوحدة العرضية فتلك النسبتان اما متحدتان بأن يقصد بهما تعلق العامل بالمعمول اولا يقصد بهما ذلك أو مختلفتان \* فهنا احتمالات اربعة (الاحتمال الاول) أن تكون النسبتان مع القصد المذكور بمعنى النسبتين حيث ان الحجج الدالة عليه تعالى وعلى الانبياء وهذا على رأي الاصوليين كما عرفت (الاحتمال الثاني) ان تكون النسبتان بدون ذلك القصد وذلك بان يقصد التعلق المطلق وقد عرفت في المقالة الثانية ان ذلك التعلق في كل من الطرفين يختلف في ضمن ثلاثة أمور \* فيصور جميع النسبتين على تسعة وجوه ثلاثة منها صور الاتفاق وستة منها صور الاختلاف \* أما الثلاثة فكونه تعالى والانبياء مدلولي حجج وكونه تعالى والانبياء محتجين بها وكونه تعالى ملها بها الانبياء (اسم فاعل) وكون الانبياء ملها (اسم مفعول) \* وهذا الاخير هو الذي اشار اليه المحشي لان الاكرام بمعنى الالهام والاعطاء واستخرج الدور الست (الاحتمال الثالث) ان تكون نسبتهما اليه تعالى بذلك القصد والى الانبياء بدون ذلك القصد \* فمعنى النسبتين حيث ان الحجج الدالة عليه تعالى المتعلقة بالانبياء في ضمن احد الامور الثلاثة التي عرفت في المقالة الثانية (الاحتمال الرابع) ان تكون بالعكس فمعنى النسبتين حيث ان الحجج المتعلقة به تعالى ضمن احد الامور الثلاثة الدالة على الانبياء (واما المقصد فقه امران) الامر الاول ان المحشي اخذ في التعريف في جميع النسبتين وجها واحداً من وجوه الجمع وهو كونه تعالى مكرماً بها والانبياء مكرماً كما اشارنا اليه (الامر الثاني) في وجه ترجيح هذا الوجه على سائر وجوه الجمع فنقول اعتبر جمع حجج هذا النبي على وجه ان يكون فرداً من جميع الحجج وكذا جميع حجج ذلك النبي لنبينا الكلام سطوع جميع حججه عليه السلام ويعد ان يكون جميع حجج النبي دالا على الله تعالى وعليه اذ يجوز ان يكون بعض حججه لا يثبت الا الألوهية او الوحدة فضعف الاحتمال على أنه مبني على رأي الاصوليين فقط وكذا يبعد ان يكون جميع حجج النبي دالا عليه تعالى ولو سلم فلا نسلم كون الدلالة عليه مقصودة



من الجميع والمتبادر من اضافة الحجج اليه تعالى بقصد تعلق العامل بالمعمول ان الحجج مودة للدلالة عليه تعالى وكون المقصود من جميع حجج النبي الدلالة عليه تعالى بعيدا يجوز ان يكون المقصود من بعض حججه الدلالة على صدقه في دعوى النبوة فقط فضعف الاحتمال الثالث وكذا الاحتمال الرابع اذ اعتبر فيه دلالة الحجج على الانبياء وكون جميع حجج النبي دالا عليه عليه السلام ممنوع ولو سلم فلا نسلم كون تلك الدلالة مقصودة من الجميع الى آخر الكلام على قياس السابق ولما ضعف به الاحتمال الاول ضعف اول صور الاتفاق من وجوه الاحتمال الثاني ولبعد كونه تعالى محتجا بجميع حجج النبي ضعف ثاني صور الاتفاق وثالث صور الاتفاق هو الذي اخذه المحشي ولا شيء عليه اذ الحق ان جميع حجج ( ١٩ ) النبي بالهام الله تعالى النبي اياها

واكرامه تعالى بها اليه وتامل في الصور الست الباقية فان في كل منها ضعفا من الوجوه المذكورة للضعف الا صورة واحدة منها وهي الهامه تعالى النبي اياها واحتجاج الانبياء بها لكن لا يخفى ان كون النسبتين مماثلتين اولى من كونهما مختلفتين فلم اختار المحشي ترجيحاه

على سائر الوجوه والاحتمالات يقول الفقير وليكن هذا التفصيل رسالة مني الى الاذكياء ( قوله والالم يفند ) اي وان لم تكن للاستقراي ( قوله ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك ) اي لا يراد بالافراد الشخصية مع ارادة النسبة الى الانبياء كما لا يراد بالافراد الشخصية مع قطع

والالم يفند (١) اعظيمة آية نبينا على آيات سائر الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله تعالى مطلقاً ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا لصار للمعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله تعالى وان كان بعضها حجة نبيه صلى الله عليه وسلم وحينئذ لا يفيد سطوع (٢) جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود الاول على ما نقل عنه رحمه الله على قوله فساطع حججه من قيل اخلاق ثياب من قوله قاله في حججه الساطعة فدل على سطوع جميع حججه ومعنى كونه من ذلك القليل ان اضافته بمعنى من يتأويل مذكور في كتب النحو في ذلك المثال ونقل عنه أيضاً وانما لم يحمل على ظاهره (٣) خلوه عن هذه الفائدة الجلية مع ان التخصيص في الصدر والتعميم في الآخر باضافة الحجج الى ضمير النبي عليه السلام مما يستلزمه الذوق السليم انتهى اذ اضافة الحجج الى النبي عليه السلام تستلزم تأييده بغير الساطعة أيضاً لان حجج كل شخص مؤيدة له أئنة مع ان الصدر يخص التأيد بالساطعة والكلام في واضح بينانه كره في بساطع حججه ( قوله أو على تقديرها في نظم الكلام ) قبل الفرق بين التوهم والتقدير ان التوهم حكم العقل بواسطة الوهم بان أما مذكورة في نظم الكلام لانه كثيراً ما أدركها في نظائره وان كان هذا الحكم كاذباً والتقدير حكمه بأنها مقدره ومرادة في المعنى وهي كالمفروضة ( قوله بطريق تعويض الواو عنها الخ ) اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال كيف يقدر اما ههنا مع انه حينئذ يكون تقدير الكلام هكذا واما بعد باجتماع الواو مع اما وهذا غير واقع في كلامهم في فصل الخطاب بل هو غير صحيح وحاصل الجواب ان تقدير الكلام انما يكون كذلك

- (١) أي وان لم يكن المراد بافراد الحجة حجة كل واحد واحد من الانبياء ولم تكن الاضافة للاستقراي لم يفند الخ ( منه )
- (٢) السطوع الارتفاع والظهور الين بمعنى ساطع حججه الظاهرة ظهوراً بينا حاصلة بالظهور حججه فالدلالة على الاعظمية المذكورة ظاهرة على كلا التقديرين وفيه ما فيه ( م ع )
- (٣) وهو معنى الاضافة بمعنى اللام أو بمعنى في بل عدل عن الظاهر وقال من قيل اخلاق ثياب منه

النظر عن النسبة الى الانبياء وهذا الاحتمال ايضا على تقدير رجوع الضمير الى الله وانما عبر عنه بحجج الانبياء لانه اعتبر فيها اكرامه تعالى بها الانبياء وهذا ظاهر ( قوله وان كان بعضها ) اي بعض الحجج الغير الساطعة ( قوله مع ان التخصيص في الصدر الخ ) والمراد التخصيص بالذكر لا التخصيص بمعنى الحصر اذ لا حصر في الساطع والا لسكان في الكلام تناقض لا استبعاد قال الحياي فساطع حججه من قيل اخلاق ثياب لا يخفى انه خطأ في التعبير والاولى ان يقول من قيل جرد قطيفة ( قوله اشارة الى جواب سؤال مقدر الخ ) فيه ان السؤال المقدر كلام على السند الاخص وهو غير مفيد فلا حاجة الى الجواب عنه ( قوله بل هو غير صحيح ) الاولى ترك هذا الترفي في تقرير السؤال المقدر لانه ليس في الجواب المذكور ما يقابله ويدفعه ظاهراً الا ان يقال ان كونه غير واقع في كلامهم اعم من كونه غير صحيح وانتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص فتأمل جداً



( قوله وتردد بعض الخ ) هذا عطف على مقدر يفهم من قوله حاصل الجواب الخ تقدير الكلام اجيب عن السؤال المقدر بوجوبين وتردد بعض الفضلاء الخ اي وناقش بعض الفضلاء في الجواب الاول بان تردد الخ ( قوله وايضاً خطأ الخ ) عطف على تردد حاصله انه كما اورد بعض الفضلاء على الجواب الاول صدر عن العلماء ما يورد به على الجواب الثاني وهو تخطئهم السكاكي وحاصل الايراد مجرّد قوله وهذا غير واقع في كلامهم بان المراد غير واقع وقوعه على التخطئة وقوله واعلم ان الواو الخ عطف على خطأ من قيل عطف العامة على المعلول لانه يان منشأ تخطئهم السكاكي لان المراد من الواو في قوله واعلم ان الواو الواقع في كلام السكاكي ( قوله من حيث ذاته ) الظاهر ان الضمير راجع الى الكلام يعني وان توقف الاصول على ذات الكلام فيكون الكلام توقّف اعتداد الكلام فلا يلزم الدور \* ويحتمل ان يكون الضمير راجعاً الى الاصول لكن حينئذ لا يتعين ان توقف ذات الاصول على ذات الكلام او على اعتداده ( ٢٠ ) ومدار دفع الدور كون الموقف عليه ذات الكلام سواء كان الموقف ذات

الاصول او اعتداده اذ لو كان الموقف عليه اعتداد الكلام للزم الدور ايضاً اذ يلزم حينئذ توقف اعتداد الكلام على اعتداد الكلام وان كان الموقف ذات الاصول الا ان يقال قوله وان توقف ليس من بيان دفع الدور وههنا كلام آخر وهو انه ثبت من كلام الشارح على ما ذكره الحياي في اصل الحاشية ان العقائد تتوقف على الكتاب والسنة وهما يتوقفان على الكلام ولنا مقدمة ثابتة في الخارج وهي ان الكلام يتوقف على العقائد لكونها جزءاً منه فبالضمان هذه المقدمة الى تبينك المقدمتين يلزم الدور لكن ان جعلنا مقدمتنا صغرى لها ينتج ان الكلام يتوقف على الكلام وان جعلناها كبرى لها ينتج ان العقائد تتوقف على العقائد ثم ان وجه دفع الدور ان العقائد تتوقف من حيث الاعتداد فان قلت فما وجه ما ذكره في هذا المتقول حيث قال فهو اي الكلام يتوقف على الاصول وهذه المقدمة من اين اخذها حتى دفع الدور الحاصل بضمها قلت لما كان الثابت من قول الشارح اساس قواعد عقائد الاسلام على هذا المتقول مقدمتين احدهما ان العقائد تتوقف على الاصول والاخرى ان الاصول تتوقف على الكلام اخذ من المقدمة الاولى ان الكلام يتوقف على الاصول ودفع الدور الحاصل بانضمامها صغرى للثانية ولعل طريق اخذها من تلك المقدمة الاولى ان اعتداد الكلام من حيث المجموع يتوقف على اعتداد العقائد لكونها جزءاً منه واعتداد العقائد يتوقف على الاصول ينتج ان اعتداد الكلام يتوقف على الاصول هذا ان شئت اخذها على وجه يندفع به الدور وان شئت اخذها موها للدور فاحذف الاعتداد من البين

- (١) أي الفضية الكلية وهي المسائل الاصولية في هذا المقام (منه)
- (٢) هذا توجيه لصحة اضافة القواعد الى عقائد الاسلام فافهم (منه)
- (٣) امل وجه التأمل اشارة الى منع توقف الكلام على الاصول من حيث الاعتداد بل المسلم توقفه على الكتاب والسنة فقط هذا (منه)
- (٤) لان المراد من العقائد الاحكام الاعتقادية ومن الشرائع الاحكام العملية فحما متقابلاً وان اذا كان المراد بعقائد الاسلام الاعتقاد بوجوب الصلاة والزكاة تكون عقائد الاسلام عين علم الشرائع فتفتوت المقابلة (منه)

(تخصيص)

على العقائد لكونها جزءاً منه فبالضمان هذه المقدمة الى تبينك المقدمتين يلزم الدور لكن ان جعلنا مقدمتنا صغرى لها ينتج ان الكلام يتوقف على الكلام وان جعلناها كبرى لها ينتج ان العقائد تتوقف على العقائد ثم ان وجه دفع الدور ان العقائد تتوقف من حيث الاعتداد فان قلت فما وجه ما ذكره في هذا المتقول حيث قال فهو اي الكلام يتوقف على الاصول وهذه المقدمة من اين اخذها حتى دفع الدور الحاصل بضمها قلت لما كان الثابت من قول الشارح اساس قواعد عقائد الاسلام على هذا المتقول مقدمتين احدهما ان العقائد تتوقف على الاصول والاخرى ان الاصول تتوقف على الكلام اخذ من المقدمة الاولى ان الكلام يتوقف على الاصول ودفع الدور الحاصل بانضمامها صغرى للثانية ولعل طريق اخذها من تلك المقدمة الاولى ان اعتداد الكلام من حيث المجموع يتوقف على اعتداد العقائد لكونها جزءاً منه واعتداد العقائد يتوقف على الاصول ينتج ان اعتداد الكلام يتوقف على الاصول هذا ان شئت اخذها على وجه يندفع به الدور وان شئت اخذها موها للدور فاحذف الاعتداد من البين



( قوله مع أنها المتبادرة منها ) أي مع أن المسائل الكلامية هي المتبادرة من العقائد فالتخصيص بخلاف المتبادر وفهم منه أن التعميم للمسائل الكلامية وغيرها مثل الاعتقاد بوجوب الصلاة والزكاة خلاف المتبادر (١) أيضاً لأن المركب من المتبادر وغير المتبادر غير متبادر أيضاً لأن المتبادر هو المسائل الكلامية فقط كما يشهد به سوقه كما قاله بعض الأفاضل على النقل الأول عند قوله اذ لا بد منها في استنباط الأحكام مطلقاً الخ \* ومن هذا (٢) ظهر أن المراد من العقائد الإسلامية في هذه الصورة أعم من الأصلية والفرعية بخلافها في الحاشية فإنها عبارة عن الأصلية الاعتقادية انتهى \* وهو محل لعبارة الخيالي في أحد المنقولين عنه على ما لم يرض به في المنقول الآخر لأن العموم المذكور خلاف المتبادر من لفظ العقائد أيضاً كما عرفت فإذا لم يرض بالتخصيص لكونه خلاف المتبادر يلزم أن لا يرضي بالتعميم أيضاً ( قوله يدل على أن الأولى الخ ) فيه أنه يجوز أن يكون الحصر باعتبار مجموع الوصفين فلا يمنع عموم الأولى للكتاب والسنة ولقد تواردت فيه لا نقل عنه ( قوله فلا يناسب ملاحظة الترتي الخ ) أن أريد ملاحظة الشارح فقيه الخيالي ما ادعى ملاحظة الترتي بل وجوده في هذه الفقرة والوجود أعم من الملحوظية وأن أريد ( ٢١ ) ملاحظة الخيالي فقيه أنه لا يلزم

تخصيص عقائد الإسلام بغير المسائل الكلامية مع أنها المتبادرة منها ( قوله لشمول الأولى الكتاب والسنة بخلاف الثانية ) نقل عنه لأن القاعدة في اللغة الأساس فيكون المعنى أساس أساس عقائد الإسلام وهو لا يشمل غير الكلام انتهى وفيه أن قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر (١) يدل على أن الأولى مختصة بعلم التوحيد والصفات غير متأولة للكتاب والسنة وإن كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترتي بالوجه المذكور في الفقرة (٢) الثانية ونقل عنه أيضاً فإن قلت أولاً أن العقائد من الكلام وكون الكلام أساس أساسها يقتضي كون الشيء أساس نفسه (٣) اذ لا يتوقف الكتاب الأعلى المسائل الاعتقادية وثانياً أن الكلام أساس العقائد لأن أساس (١) قيل الحصر بالنسبة إلى مجموع الفقرتين لا بالنسبة إلى كل واحدة منهما حتى يدل على أن الأولى مختصة (منه) (٢) وأنت خير بان قوله فإن مبني على الشرائع والأحكام إلى قوله هو علم التوحيد والصفات الخ مسوق على حصر المسند إليه في المسند لاقتضاء المقام إياه إذ المقام مقام مدح في علم التوحيد لا يكون باعناً على التأليف وأما أن يحمل ضمير الفصل على قصر المسند إليه على المسند على ما ذهب إليه البعض وإن كان ضعيفاً ويحمل على تقدير السال على القصر في نظم الكلام مثلاً فقط وإيما كان فلا فرق بين المرين (منه) (٣) جواب سؤال مقدر تقديره أن يقال لم لا يجوز أن يكون الكتاب موقوفاً على غير المسائل الاعتقادية كما يكون موقوفاً عليها فكان الموقوف عليه أعم فلا ترد المناقشة المذكورة (منه)

من الشكل الرابع عكس النتيجة الحاصلة بعد الرد إلى الشكل الأول بعكس الترتيب إلا أن يقال المطلوب هنا عكس هذه النتيجة وهو قولنا بعض أساس أساس العقائد الكتاب وقال هذا معارضة مع قوله في هذه الفقرة ترق في المدح \* وأما الأول فمجرد دعوى أن الفقرة الثانية غير صحيحة لاستلزامها الدور انتهى \* وجه الفرق بينهما أن الأول ليس في مقابله دليل حتى يشتر معارضته بخلاف الثاني فإن قول الخيالي لشمول الأولى الخ واقع في مقابله وفيه أن الظاهر أن الثاني وارد على قوله بخلاف الثانية وذا ليس بمثل فلا وجه لجعل الثانية أيضاً معارضة إلا أن يعتبر ما نقل عنه بقوله لأن القاعدة في اللغة الأساس الخ

(١) لأن لام الجنس في قوله المتبادرة يفيد حصر المتبادر في المسائل الكلامية في التخصيص بغير المسائل الكلامية أمر أن ترك المتبادر وحمل العقائد على خلاف المتبادر بخلاف التعميم للمسائل الكلامية والمسائل العملية فإن فيه الحمل على خلاف المتبادر فقط ولم يترك فيه المتبادر بل أخذ بطريق التخصيص لا بطريق الحمل عليه (منه) (٢) أي من كون الأحكام مطلقاً سواء كانت شرعية عملية أو شرعية اعتقادية متوقفة على الأصول في استنباطها من الكتاب والسنة (منه)



(قوله لان العقائد من الكلام الخ) أي لان الكتاب اساس العقائد والعقائد من الكلام. فالكتاب اساس ماهو من الكلام واساس ماهو من الشيء اساس ذلك الشيء ينتج ان اساس العقائد اساس الكلام كذا قرره بعض الافاضل لكن الظاهر ان يقول في النتيجة ان الكتاب اساس الكلام \* وجعل البعض قوله فاساسها اساسه كبرى لقولك الكتاب اساس العقائد وجعل قوله لان العقائد من الكلام بياناً للكبرى (قوله الحصر المذكور ممنوع) نقل عنه لجواز وقوع توقف الكتاب على الكلام مطلقاً لا على بعضه وهو المسائل الاعتقادية حيث لا يلزم ذلك انتهى يعني يجوز ان يكون الكتاب موقفاً على غير المسائل الاعتقادية كما يكون موقفاً عليها كما صرح فيما نقل عنه على قوله السابق اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية لكن صرح هناك بان الموقوف عليه حيث اعم فلا ترد المناقشة المذكورة انتهى \* واعترض عليه بعض الافاضل بان الموقوف عليه حيث يكون مركباً لا اعم فالمناقشة لا تندفع بهذا الوجه انتهى \* ووجد عدم الاندفاع انه حيث يكون الكل وهو الكلام اساس جزئه وهو العقائد \* ومن المعلوم ان الجزء اساس للكل فيعود الدور (١) (قوله وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها الخ) يعني ان اللازم اساسية العقائد بحسب الذات لنفسها بحسب الاعتداد \* وحاصله اساسية ذاتها للاعتداد فلا دور (قوله وتانياً المتبادر من اساس الشيء الخ) قال بعض الافاضل هذا الكلام يحتمل ان يكون منعا للكبرى على ان المراد من الذات ما يقابل الاعتداد توجيهه لاننا ان الكتاب اساس الكلام كيف والمتبادر الخ والكتاب اساس الكلام بحسب الاعتداد لا بحسب الذات فلا اشكال كما قيل ويحتمل ان يكون منعا للصغرى على ان المراد ما يقابل الواسطة \* وحاصله لاننا ان الكلام اساس العقائد اذ المتبادر الخ والكلام اساس العقائد بالواسطة لا بالذات فلا محذور كذا افيد ويحتمل ان يكون منعا للكبرى على ان يكون المراد بالذات وما يقابل الواسطة ونوضحه (٢٢) لاننا ان الكتاب اساس اذ المتبادر الخ والكتاب اساس الكلام بواسطة انه

الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساس فالكتاب اساس  
اساس العقائد فالفقرة الثانية تشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت أولا الحصر المذكور ممنوع  
وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وتانياً  
المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات

اساس العقائد التي هي جزء  
الكلام انتهى \* ويرد على  
هذه الاحتمالات الثلاثة ان  
عدم تبادر ما ذكر من لفظ  
اساس الشيء لا يستلزم عدم

كونه اساس الشيء في نفس الامر فلا وجه لمنع الاساسية في نفس الامر (٢) مستقداً بعدم التبادر والانطباق (وان)  
هذا منع لقوله فالفقرة الثانية تشمل الخ يعني ان بناء الترتيب انما هو على ما يتبادر من الفقرتين ولا نسلم انه اذا حمل الفقرة  
الثانية على ما يتبادر منها تشمل الكتاب والسنة لان التبادر من الاساسين في الفقرة الثانية ما يكون اساساً بلا واسطة ويكون  
الكتاب اساس اساس العقائد بالواسطة اعني ان في نسبة كل من الاساسين الى ما نسب اليه واسطة ويرد على الاحتمال  
الاول ايضاً ان هذا المنع من جانب مدعى الترتيب وهو قد سلم الاساسية بحسب الاعتداد حيث اعترف بان اساسية الكتاب  
والسنة للعقائد بحسب اعتدادهما الا ان يجوز ابقاء المنع على خلاف معتقد المانع على ما قبل (٣) وايضاً الظاهر ان الذات  
في قوله هو الاساس بالذات قيد للاساس لا للمؤسس وحمل هذا المنع على الاحتمال الاول يقتضي ان يكون قيدا للمؤسس لانها  
حيث مقابل الاعتداد وهو قيد للمؤسس وهو الكلام فيلزم ان يكون مقابله قيداً للمؤسس ايضاً فيرد على الاحتمال الثالث ايضاً  
انه حيث يكون عين ما يذكر عقبيه من المنع الا ان (٤) يقال ان من ردهما وان كان واحداً حيث هو والكبرى أولاً وكبرى (٥)

(١) والدور على وجهين الاول ان العقائد اساس الكلام والكلام اساس العقائد فالعقائد اساس نفسها والثاني ان الكلام  
اساس العقائد والعقائد اساس الكلام فالكلام اساس نفسه (منه)

(٢) وحاصل السند بتحرير قوله بخلاف الثانية يعني لاننا كيف والمراد ان هذه الفقرة اذا حملت على المتبادر لا تشمل  
الكتاب (منه) (٣) القائل قره داود حيث جوز ذلك وقال هذا معنى ما اشتهر من ان المانع لا مذهب له (منه)

(٤) من هنا الى قوله الا ان لم يظهر له معنى فليحذر

(٥) المراد من كبرى دليل تلك الكبرى الثانية الاخيرة فارجع الى ما قدمناه لك من تقريره نقلاً عن بعض الافاضل (منه)



دليل تلك للتكبري بحسب الأرجاع الا ان مستند الاول عدم تبادل الاساس بالواسطة من أساس الشيء ومستند الثاني عدم كون الاساس بالواسطة أساس الشيء في نفس الامر ( قوله وان سلم فأساس الفن ) ( فان قلت ) فأساس كون الكتاب أساس الكلام مقدمة مدبرة فالي أي مقدمة من دليلها يرجع هذا المتع ( قلت ) مدار دليلها على ثلاث مقدمات الاولى ان الكتاب أساس العقائد والثانية ان العقائد أساس الكلام لكونها جزءا والثالثة ان أساس الاساس أساس \* ولا شك في عدم رجوعه الى الاولى ولا يجوز رجوعه الى الثالثة لامرين الاول انه يلزم حيثئذ ان يذكر مثال هذا الجواب فيما قاله أولا والثاني انه على تقدير ان يكون المراد من الذات في قوله هو الاساس بالذات مايقابل الواسطة يلزم عموم الاساس للاساس بالواسطة فيكون اعترافا بكون أساس الاساس أساساً فليزم التناقض بنى الاساس بالواسطة في أساس الفن على ان كون أساس الاساس أساساً بمنزلة البديهي أيضاً لأن معنى الاساس المبني والموقوف عليه كما صرح به بعض الافاضل والجزء موقوف عليه الكل ( قلت ) في الكل مثل الكلام امران الاول الهيئة الاجتماعية والثاني معروض تلك الهيئة وهو الاتحاد ولا معنى لتوقف الكل على الجزء الا توقفاً لمعروض تلك الهيئة الاجتماعية \* وحاصله توقف الهيئة الاجتماعية فقط اذ جميع الاتحاد مع قطع النظر عن الهيئة الاجتماعية لا يتوقف على الجزء لان ذلك الجزء بعض من الاتحاد فليزم توقف الشيء على نفسه فالمنع يجوز ان يكون الكلام اسماً لمعروض الهيئة الاجتماعية وتكون الهيئة الاجتماعية خارجة عن معنى لفظ الكلام فلا يكون جزءه الذي هو العقائد أساساً له ولما كان الظاهر اخذ الهيئة الاجتماعية في المسمى سلمه وانتقل الى منع آخر \* فقط ما قاله بعض الأفاضل منها ويرد عليه ان الاساس بمعنى المبني والموقوف عليه ولا شك ان المبني والموقوف عليه للجزء مبني للكل ( قوله وان سلم فأساس الكتاب ) أي وان سلم ان مقدمات القياس ( ٢٣ ) صحيحة لكن لاننا الانتاج

وان سلم فأساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فأساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب والسنة اتما هما اساسا العقائد من حيث الاعتداد فلا يكونان اساسين لاساسها من حيث هما اساسان فليتلأمل انتهى وفيه ان اعتبار الحقيقة المذكورة ليس بواجب في كون الشيء أساس الاساس لان الحد الاوسط ليس بمكرر لان أساس الكتاب هو ذات العقائد فالمراد من المقدمات الثانية ان الكتاب أساس الكلام من حيث اعتداد الكلام فخالص القياس من الشكل الاول ان الكتاب أساس اعتداد الكلام وذات الكلام أساس العقائد فلم يتكرر الحد الاوسط فلا يكون الكتاب أساساً لاساسها أي لاساس العقائد أعني باساس العقائد الكلام من حيث هو أي باساس العقائد أساس أي أساس للعقائد لان الكلام من حيث ذاته أساس للعقائد والكتاب لا يكون أساساً للكلام باعتبار قصيد الكلام بهذه الحقيقة وهي حقيقة ذاته بل باعتبار قيده بحقيقة اعتداده فخالص قوله فلا يكون أساساً لاساسها من حيث هو أساس لان الحد الاوسط غير مكرر في الحقيقة لانه في كل من المقدمتين مقيد بحقيقة مغايرة للحقيقة الاخرى التي قيد بها في المقدمة الاخرى فلا وجه لما قاله المحشي في وجه التأمل بقوله وفيه ان اعتبار الحقيقة المذكورة ليس بواجب لان الحد الاوسط يجب تكرره ظاهراً وحقيقته حتى ينتج القياس ولقد اطينا الكلام لينصح المرام ولثلاث تنويعات خلف الغمام قال الحياي أدلتها التفصيلية \* وأما أدلتها الاجمالية فلا تتوقف على هذا العلم لان الدليل الاجمالي في مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث في بيان قولنا العالم حادث هو التغير فقط وهو لا يحتاج الى معرفة أحوال القياس والحاصل ان الدليل الاجمالي مفرد وهو الحد الاوسط في القياس الافتراضي والاستثناء في القياس الاستثنائي ومعرفة المفرد لا يحتاج الى معرفة أحوال القياس وكذا الاستدلال به على طريق الاجمال لا يحتاج الى معرفة أحوال القياس

الكلام أساس العقائد لان أساسيته لها بواسطة أساسية جزئية الذي هو العقائد للكتاب والعقائد انما تكون أساساً للكتاب بحسب ذاتها فتكون أساسية الكلام أيضاً للكتاب بحسب ذات الكلام فتكون أساسية الكلام للعقائد أيضاً بحسب ذات الكلام \* والكتاب انما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد أي من حيث اعتداد العقائد فتكون أساسية الكلام أيضاً بحسب اعتداد الكلام فالمراد من المقدمة الثانية ان الكتاب أساس الكلام من حيث اعتداد الكلام فخالص القياس من الشكل الاول ان الكتاب أساس اعتداد الكلام وذات الكلام أساس العقائد فلم يتكرر الحد الاوسط فلا يكون الكتاب أساساً لاساسها أي لاساس العقائد أعني باساس العقائد الكلام من حيث هو أي باساس العقائد أساس أي أساس للعقائد لان الكلام من حيث ذاته أساس للعقائد والكتاب لا يكون أساساً للكلام باعتبار قصيد الكلام بهذه الحقيقة وهي حقيقة ذاته بل باعتبار قيده بحقيقة اعتداده فخالص قوله فلا يكون أساساً لاساسها من حيث هو أساس لان الحد الاوسط غير مكرر في الحقيقة لانه في كل من المقدمتين مقيد بحقيقة مغايرة للحقيقة الاخرى التي قيد بها في المقدمة الاخرى فلا وجه لما قاله المحشي في وجه التأمل بقوله وفيه ان اعتبار الحقيقة المذكورة ليس بواجب لان الحد الاوسط يجب تكرره ظاهراً وحقيقته حتى ينتج القياس ولقد اطينا الكلام لينصح المرام ولثلاث تنويعات خلف الغمام قال الحياي أدلتها التفصيلية \* وأما أدلتها الاجمالية فلا تتوقف على هذا العلم لان الدليل الاجمالي في مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث في بيان قولنا العالم حادث هو التغير فقط وهو لا يحتاج الى معرفة أحوال القياس والحاصل ان الدليل الاجمالي مفرد وهو الحد الاوسط في القياس الافتراضي والاستثناء في القياس الاستثنائي ومعرفة المفرد لا يحتاج الى معرفة أحوال القياس وكذا الاستدلال به على طريق الاجمال لا يحتاج الى معرفة أحوال القياس

(١) لان أساسية الكلام للعقائد بالواسطة وحاصله ان الكلام من حيث ذاته أساس للكتاب والكتاب أساس للعقائد ينتج ان الكلام بحسب ذاته أساس للعقائد ( منه )



ثم اعلم ان أساسية الأدلة التفصيلية للعقائد بحسب ذاتها أي ذات العقائد كما ان أساسية الكتاب والسنة لها بحسب اعتدادها فني كل احتمال تقييد العقائد بالكتاب والسنة والأدلة التفصيلية جميعا وتقييد العقائد بحجية اعتدادها وذاتها جميعا والثاني ان يبقى أساس العقائد على إطلاقه بان يراد منه أحد الاحتمالين المذهبين ذكرهما الخيالي من غير ان يعين شيئا منها ويحمل العقائد على الأعم من حجية اعتدادها وذاتها <sup>١</sup> قال الخيالي أي علم يعرف به ذلك <sup>٢</sup> أقاد بذلك ان العلم بمعنى المسائل لكن محتمل ان يكون بمعنى الادراك وبمعنى الملكة أيضا وكان ماسياني من الشارح من قوله يشمل من هذا الفن الخ يناسب ان يراد من الفن المعلومات لان ما يشمل المختصر اتما هو من المعلومات لا الادراكات والملكات فلذلك حمل العلم هنا على معنى المعلومات <sup>٣</sup> قال الخيالي فالمراد هو المعنى الإضافي الخ <sup>٤</sup> هذا جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال على وجهين الاول ان قوله الموسوم بالكلام غير مناسب لانه يشعر بان لا يكون ماسبق من قوله علم التوحيد والصفات وسما للعلم بقريضة المقابلة والمشعور به باطل لان ماسبق وسم أيضا للعلم وما يشعر بالباطل فهو غير مناسب في أصل الجواب على اما لا نسلم ان المشعور به باطل لجواز ان يراد مما سبق المعنى الإضافي لا المعنى اللغوي ولو سلم فلا نسلم الاشعار لجواز ان يكون نسبة الوسم الى الكلام لكونه أشهر فبراد من قوله الموسوم بالكلام انه كذلك في الأشهر فلا يشعر الا ان ماسبق ليس بوسم في الأشهر لانه ليس بوسم مطلقا والثاني ان قوله الموسوم بالكلام مستغني عنه لانه قد تقدم قبله الرسم الاخر وكما كان كذلك فهو مستغني عنه فاصل الجواب حينئذ انا لانسلم التقدم المذكور لجواز ان يراد منه المعنى العلمي ولو سلم لكن لانسلم انه مستغني عنه لجواز ان يكون ذكره لكونه أشهر فيكون بمنزلة عطفت البيان وبقيت زيادة التوضيح <sup>٥</sup> قال الشارح نجم الملة والدين <sup>٦</sup> شبه الملة والدين بالفلك في العلو والعظمة ( ٢٤ ) استعارة بالكناية بقريضة نسبة النجم اليهما وأراد من النجم عمر النفس استعارة بحقيقية

وجوز صاحب الكشف كون القريضة استعارة بحقيقية كما في قوله تعالى (ينفضون عبيد الله) حيث استعير الجبل لعبيد على سيد الكناية ولا يفهم من العبارة فالتوة في جانب الاعتراض ولعله لهذا امر بالتأمل ( قوله اداتها التفصيلية ) مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث في بيان قولنا العالم حادث كذا نقل عنه ( قوله جزء منه ) أي من هذا العلم وهو الكلام ( قوله إشارة الى فائدة من فوائده ) نقل عنه لا ان فائدته منحصرة فيه على ما صرحوا به ( قوله هما متحدان بالذات ) قال العلامة الفاضل التنفازي في شرح تلخيص الجامع الدين

والنقص لا بطلاله صرح به في المطول ورسالة الاستعارة ( فان قلت ) ذكر المشبه ههنا وهو الامام مانع من كون ( أعني ) النجم استعارة فهو بتقدير الكاف كما ذكر في المطول ( قلت ) نقل عن الشيخ عبد القاهر هناك ان ما ذكر فيه المشبه ان لم يحسن دخول شيء من أدوات التشبيه فيه الا بتغيير صورة الكلام كان اطلاق اسم الاستعارة أقرب لغرض تقدير أداة التشبيه فيه وذلك بان يكون اسم المشبه به تكرة موصوفة بصفة لا تلائم المشبه به نحو فلان بدر يسكن الارض وشمس لا تغيب فانه لا يحسن دخول الكاف ونحوه في شيء من الامثلة الا بتغيير صورته نحو هو كالبدن الا انه يسكن الارض وكالتس الا انها لا تغيب أقول وما نحن فيه من هذا القبيل لان الملة والدين لا تلائم المشبه به فلا يحسن دخول الكاف الا بتغيير صورة بان يقال هو كالنجم الا انه في الملة والدين لافي السماء تأمل <sup>١</sup> قال الخيالي هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار <sup>٢</sup> ومن فوائده هذا البيان ان مصحح المصنف هو التعابير الاعتبارية اذ لا بد للمصنف من التعابير ( قوله قال العلامة التنفازي الخ ) ههنا ثلث نسخ الاولى الدين والجزاء والطاعة والملة أعني الطريقة الخ والثانية الدين وهو الجزء الخ والثالثة الدين أعني الجزء الخ ومفاد النسختين الاخيرتين واحد فعلى النسخة الاولى افترض من نقله انه يشعر بانحداد الدين والملة ذاتا واعتبارا خلافا لما ذكره الخيالي وانه يفيد وقوع اضافة الملة الى الثلاثة خلاف ما ذكره الدامغاني وتدفع المخالفة الاولى بانه لا يلزم من عدم التعرض للاختلاف والاعتبار عدمه في الواقع ودفع المخالفة الثانية بعض الافاضل بان اللازم من كلام التنفازي ليس الا ان المعنى المذكور المعبر عنه بالاسماء المذكورة يضاف الى الثلاثة ولا يلزم من ذلك ان تصح اضافة ذلك المعنى معبرا عنه بالملة اليهم أقول في توجيهه نعتف اذ ضمير يضاف راجع الى الامور الاربعة المتحدة في المسمى والاضافة وان سلم انها صفة المسمى الا ان الظاهر ان يكون المراد اضافته بواسطة هذه الاسماء المعبر عنه بها ههنا وأما على النسختين الاخيرتين فالملة اما عطفت على الدين



أو على الطاعة فغلب الأول ضمير يضاف راجع إلى الدين والملة حتى طريق البذل. فالغرض من نقله أنه يفيد أن الدين والملة مختلفان بالذات بخلاف ما ذكره الخبائي وإن الملة تضاف إلى الثلاثة بخلاف ما ذكره الدامغاني وعلى الثاني لا يفيد المغايرة الذاتية بل الاتحاد الذاتي كما ذكره الخبائي لسكته ساكت عن المغايرة الاعتبارية التي ذكرها ولا يكون فيه مخالفة لما ذكره الدامغاني لأنه لا يفيد إلا إضافة الدين إلى الثلاثة لأن ضمير يضاف راجع إلى الدين حينئذ وقول التفازاتي لتدبيرهم وانقيادهم له يشعر بالنسختين الأخبرتين وعطف الملة على الطاعة تأمل حق التأمل \* ولغائل أن يقول الملة أن كانت عطفاً على الدين فالجزم كيف ظهر من النبي عليه السلام وإن الأمة كيف انقادوا له وإن الطاعة كيف صدرت من الله وإن الأمة كيف انقادوا لها بل هي عين الاتقياد حينئذ وإن كان المراد منها الطريقة الثابتة مجازاً لغويافني للتعبير ركاكة ظاهرة فالظاهر حينئذ النسخة الأولى ويمكن الجواب بالتكلمات البعيدة باختيار الشق الأول فتدبر (قوله ولا إلى اتحاد الأمة) رأيت في بعض الأطراف فيه أن الملة كالدين تضاف إلى الأمة كما يقال ملة النصارى كذا وملة اليهود كذا أقول الذي يغاير الدامغاني الإضافة إلى اتحاد الأمة كان يقال ملة زيد وعمرو كما مثله به كذلك في بعض منهوات الخبائي وما ذكر في بعض الأطراف هو الإضافة إلى جميع الأمة وهو ليس بشيء ولا يلزم نفيه مما يغاير الدامغاني \* قال الخبائي سيئها سلامة أهلها الخ \* فالسلام في الوجه الأول بمعنى السلامة وفي الثاني بمعنى القول المخصوص وفي الثالث ظاهر واغلف الواو في الموضعين بمعنى أو لأن السلام لا يراد به إلا واحد من هذه المعاني لعدم جواز إرادة المعاني المتعددة بلفظ واحد وعموم المجاز بأن يراد ما يطاق عليه لفظ السلام لا يضار إليه بلا صارف عن الحقيقة \* قال الخبائي ولأن السلام من أسماء الله تعالى \* وجه ثالث للنسبة (٣٥) بالإضافة لأن السلام إذا كان

اعني الجزاء والطاعة والملة اعني الطريقة الثابتة من النبي عليه السلام المفسرة بوضع الهي سائق إلى الحبرات الحقيقية والسعادات الأبدية يضاف إلى الله تعالى لصدوره عنه وإلى النبي عليه السلام لظهوره منه وإلى الأمة لتدبيرهم به وانقيادهم له \* وقال الناقل الدامغاني في شرح ديباجة المنهاج إن الفرق بين الملة والدين أن الملة لا تضاف إلا إلى النبي عليه السلام الذي يستد إليه نحو (اتبعوا ملة إبراهيم) ولا يستد إلى الله تعالى ولا إلى اتحاد الأمة بخلاف الدين تأمل (قوله لكونه أشهر) فيكون بمنزلة عطف البيان (قوله وطى من أسمائه تعالى فالبجنة انساب إليه تعالى بلا خفاء فتصح الإضافة وقوله فأضيفت خارج عنه بلا بيان لقاعدة الإضافة (فان قلت) لم لم يذكر

(م - ح حواشي العقائد ثاني) قاعدة الإضافة في الوجهين الأولين وهي التخصيص (قلت) لظهورها بخلاف الإضافة إليه تعالى لأن المقوم من إضافة الدار إلى شيء كونها مخرطة به لاعتبار معنى الإضافة فيها ولما لم يتصور إحاطتها بإياه تعالى علم أن الإضافة للمخلوقة فلا تظهر حينئذ للإضافة قاعدة مشهورة وهي التخصيص لأن كل دار بل كل شيء ومخلوق له تعالى لأنه تعالى خالق كل شيء فلا تخصيص فيمن أنه للتشريف (فان قلت) التشريف اظهار الشرف والانتساب إليه تعالى بالمخلوقة الذي يقبده الإضافة ليس بشرف مخصوص فلا يناسب أن يقصد (قلت) لعل الإضافة بمعونة المقام تفيد الانتساب إليه تعالى لكونها معتبرة ومعظمة عنده تعالى \* قال الخبائي ومعنى هذا الاسم \* لما لم يكن مخصوص اسم السلام مدخل في التشريف بل مدار التشريف الإضافة إليه تعالى بواسطة أي اسم كان أراد أن يبين قاعدة خصوص اسم السلام \* قال الخبائي منه وبه السلامة \* الباء للسمية وما لها واحد والمراد تفسير العبارة (فان قلت) ليس يجوز أن تكون الباء للملابسة بمعنى إن السلامة عن النفاص في ذاته وصفاته وإقماله ملابس مع أحد معاني السلام اسمها له تعالى (قلت) نعم إلا أن هذه العبارة عين عبارة المواقف حيث قال السلام أي ذو السلامة عن النفاص فصفة سلبية وقيل منه وبه السلامة تفعلية انتهى \* ولا يخفى أن هذا يقتضي أن تكون الباء في به سلبية على أن شارح المواقف قال في تفسير منه وبه السلامة أي المعطى للسلامة \* قال الخبائي فوجه تخصيص هذا الاسم بظاهر \* نقل عنه وجه الظهور المناسبة بينهما لأن معنى هذا الاسم الذي منه وبه السلامة فاعل الجنة سالمون من كل ألم وآفة ونحوهما ولاجل هذا اضاف إلى هذا الاسم دون غيره انتهى \* أقول أن حاصل وجه التخصيص هو المناسبة وفيه نظر لأن كون معنى السلام ذا السلامة عن النفاص أنسب من هذا المعنى مع أنه المذكور أولاً في المواقف فلا وجه لعدم ذكره هنا ووجه انسيته أن السلام حينئذ صفة تعالى كما أن السلامة صفة أهل الجنة (فان قلت) المعنى المذكور



انسب من جهة أن السلامة حيثئذ بمعنى واحد في المضاف والمضاف اليه بخلاف المذكور اولا في المواقف فان سلامة المضاف اليه حيثئذ عن التقاض وسلامة المضاف عن الآلام والآفات ونحوهما لا عن التقاض (قلت) غاية الامر ان في كل من المعنيين جهة مناسبة فاسبب ترك المذكور اولا ونخصيص ما ذكر بالذكر ولو كان وجه تخصيص هذا الاسم هو الاشعار بان اهل الجنة سالمون عن الآفات لم يرد النظر المذكور فتأمل ووجه الاشعار العرف والمادة فان من كان موصوفا بصفة يظهر اثر صفته في داره عادة اي سكان داره تكون متعلق اثر تلك الصفة (قوله فذكر اللازم واراد الملزوم) مبني على ما ذكره البعض من ان الانتقال في الكناية من الملزوم الى اللازم وفي المجاز بالعكس لكن هذا مردود بان اللازم ما لم يكن ملزوما بنفسه وهو اللازم المساوي او بانضمام قرينة (١) وهو اللازم العام الذي اقتضت القرينة اختصاصه بملزومه المطلوب لم ينتقل منه الى الملزوم لان اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم ولا دلالة للعام على الخاص فالانتقال في كل من الكناية والمجاز من الملزوم الى اللازم الا ان يراد من اللازم التابع والرديف كطول النجاد ومن الملزوم المتبوع والمردوف كطول القامة وعام البحث في المطول (قوله طاروا الكشح) اي كشح الطاوي وهو في المقال قال بعض الافاضل بناء على أن الاضافة بمعنى في وفيه تأمل فتأمل انتهى \* وجه التأمل ان المقول ليس ظرفا لكشح الطاوي ويمكن التوجيه بأنه مكان اعتباري (قوله ويجوز ان يكون الكلام الخ) عطف على الملخص من قوله وذلك لان المعرض الخ وتقديره ان طي الكشح اذا كان كناية عن الاعراض يجوز ان يكون قبل اعتبار الكناية من قبيل الحقيقة بان يكون اضافة الكشح الى المقال بمعنى في على ان يكون الكشح للطاوي لا للمقال ويجوز ان يكون من قبيل الاستعارة بان تكون اضافة الكشح الى المقال لامية على ان يكون الكشح للمقال لا للطاوي (قوله وحاصله الاعراض في المقال عن الاطالة الخ) اي اعراض الطاوي وهذا الحاصل بطريق الكناية وتقديرها ان (٢٦) طي كشح المقال لازم لجعل المقال معرضا فهو كناية عنه ثم ان جعل المقال معرضا

لازم لاعراض الطاوي لان من أعرض عن شيء يجعل غيره معرضا عنه فهو كناية فالانتقال حيثئذ الى المطلوب بواسطة كما	الكشح) كناية عن الاعراض وذلك لان المعرض عن الشيء والمخترز عنه يطوي عنه كشح فذكر اللازم واراد الملزوم والمعنى طاروا الكشح في المقال عن الاطالة أي معرضا في مقالتي عنها ويجوز ان يكون الكلام من قبيل الاستعارة تخيلة ومرشحة ونوجيها ان يقال شبه في نفسه المقال بماله كشح فثبت له الكشح تخيلا ورنحة بطي الكشح وحاصله الاعراض في المقال عن
--	--

في كثير الرماد كناية عن المضايق فانه ينتقل من كثرة الرماد الى كثرة احراق الحطب تحت القدر ومنها الى كثرة الطبايع ومنها الى كثرة الاكلة ومنها الى كثرة الضيقان ومنها الى المطلوب وهو المضايق (قال الشارح عن الاطالة والاملال) قال العصام والظاهر انه اراد بالاملال ما هو لازم الاطالة والارجح ان يحمل على الاملال الذي يلزم الابهاز المحل بحيث لا يفهم المعنى اقول وجه الارجحية حسن المقابلة للاطالة لانه حيثئذ لازم ضده وفيه نظر لانه سيد كر التجاني عن الاخلال فيكون بمنزلة التكرار واما الاطناب فهو ليس عين الاطالة لانها الزيادة لا لفائدة بخلاف الاطناب على ما ذكر في المعاني <sup>هو</sup> قال الخبالي مجموعهما بدل الخ باعتبار سبق العطف على الابدال ولم يجعل الاطناب بدل البعض والابدال عطفاً عليه كما جعله العصام مع انه سالم عن السؤال ومستغن عن الجواب الا في لان البدل مقصود بالنسبة الى الطرفين لا بالنسبة الى الطرف الواحد الذي هو الاطناب وليس الطرف الآخر مقصودا ثم اذا عطف الاخلال عليه والعطف تابع مقصود بالنسبة الواقعة في الكلام مع متبوعه يفهم ان الاخلال مقصود ايضا ففي الكلام تناقض وان اريد بدل الكل من الكل بقرينة جملة محتملا للبيان اي عطف البيان لان ما هو محتمل اعطف البيان هو بدل الكل من الكل فقط واعلم ان التعبير عن المقصود اما ان يكون بلفظ مساو له اولا والاو هو الاقتصاد والثاني إما ان يكون ناقصة عنه او زائدة عليه والناقض إما ان يكون وافيا اولا والاو الابهاز والثاني الاخلال والزائد إما ان يكون لفائدة اولا والاو الاطناب والثاني ان كان الزائد متعينا فهو الحشو والا فهو التطويل فللاقتصاد خمسة اطراف ثم اعلم ان المضاف الى المعرف بلام التعريف قد يقصد به فرد مخصوص او افراد مخصوصة

(١) مثال ما كان مازوما بانضمام قرينة طول النجاد فانه اعم من ان يكون لطول القامة اولا وبقريئة المدح اختص بما يكون لطول القامة



وقد يقصد به الجنس اما من حيث هو كذلك واما من حيث وجوده في ضمن جميع اقاربه او ضمن بعضها كما صرح به السيد الشريف في حاشية المطول في بحث تعريف المسند فاذا حمل اضافة الطرفين الى الاقتصاد على العهد الذهني فالمدكور بعده بدل الكل من الكل وإن حمل على الاستغراق فبدل البعض من الكل وحقق في التلويح ان الاستغراق راجع على العهد الذهني في لام التعريف اقول فيقاس عليه الاضافة مع ان الظاهر ان المراد من الطرفين طرف الزيادة والنقصان مطلقاً فالزيادة احتمالاً له طرف واحد وكذا النقصان فبدل البعض من الكل ارجح هنا قال الخيالي ويجوز رفعها على انها خبر مبتدأ محذوف كأي هما الاطناب والاخلال فالخبر مجموعها وما ورد على السابق يرد هنا أيضاً ويحاجب بمثل الجواب السابق قال الشارح والمسؤول ليل العصة قوله ليل في بعض النسخ بلالام وهو الظاهر لانه حينئذ مفعول قائم مقام الفاعل للمسؤول وفي بعضها باللام وهو منكل لان السؤال لا يتعدى الى متعاقبه باللام فلا يقال مثلاً مثلك زيدا للام ويمكن ان يكون مفعول السؤال ضميراً راجعاً الى سبيل الرشاد لكنه ركيك قال الخيالي رد الشارح في بعض كتبه الخ حاصل الرد ان هذا المعطف باطل لانه اما على الجملة الاولى او على حسي فقط وكلاهما باطلان لانهما من قبيل عطف الانشاء على الاخبار وهو باطل اما ان يكون من هذا القبيل فظاهر واما كون الثاني كذلك فلانه انما يصح تأويل حسي بحسني واذا كان كذلك فهو من قبيل عطف الانشاء على الاخبار فالابراء ان الاولان مما ذكره الخيالي وبعض الفضلاء منع لكون الاول من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما الثاني مما ذكره الخيالي فمع لطلان كونه من ذلك القبيل واما الثاني مما ذكره بعض الفضلاء فمع لطلان كون الثاني من ذلك القبيل وقوله فبدل رقي من بعض الفضلاء من منع (٢٧) الاستدلال على خلاف المقدمة المستوعبة

او على السند ولذا اورد عليه الخيالي المتعين الآتين وقوله اذ لا مجال الى قوله وقتنا نعم الوكيل من منهوات بعض الفضلاء لا من اصل حاشيته قال الخيالي بان الجملة

الاطالة أيضاً (قوله ولما تعدد المتبوع الخ) جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لما كان البديل أو البيان هو المجموع وجب ان يجري الاغراب في آخره لاني آخر كل منهما لانه ليس ببديل ولا بيان فاجاب بما سمعت نصار كانه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقبة بتابعه (قوله بان الجملة الثانية انشائية) يعني على تقدير نعم الوكيل هو بناء على ان المخصوص محذوف (١) كافي قوله تعالى نعم العبد فيكون (١) وقد يحذف المخصوص بالمدح اذا دل عليه قرينة كقوله تعالى نعم العبد أي نعم العبد ابوب بدل عليه سياق الآية منه

الثانية انشائية الخ ان قلت الانشاء لا يحتمل الصدق والكذب ومثل نعم الرجل زيد إما صادق ان كان زيد موصوفاً بالصفات الحميدة او كاذب ان كان بخلافه قلت هذا من المستصبات علي ولم ار بياناً يكشف القناع هنا لكن اقول بظني ان معني نعم الرجل زيد الاخبار باتصاف زيد بصفة حميدة مطلقاً وانك بهذا الاخبار قد انشأت لزيد مدحاً أي انك مدحته بالمدح العام ووصفته بالجميل المطلق وليس الغرض من هذا القول الاخبار بل المدح كما ان الغرض من قول الشاعر (هو أي مع التركيب اليماني صند) اظهار الحزن لا الاخبار ولا شك ان المدح واظهار الحزن لا يحتمل الصدق والكذب ثم ان الشارح صرح في المطول في بحث الحجاز المركب ان قصد اظهار الحزن من البيت مجاز واقول المعني المجازي على ما فهم من كلماتهم هو المعني اللازم للمعني الموضوع له اللفظ ولا شك ان اظهار الحزن لازم للتكلم بالبيت لا بمعناه الحقيقي الذي هو ذهاب محبوبه بل اللازم له الحزن وكذا المدح الذي هو الوصف بالجميل لازم للتكلم بقولك نعم الرجل زيد لا بمعناه الا ان يقال معني الكلام الخبري الاخبار بمضمونه كما صرح به حسن جلبي (قوله يعني على تقدير نعم الوكيل هو) يريد ان مبني الانشائية هذا التقدير فقط لا تقدير المخصوص مقدماً ولما كان لقائل ان يقول مبني الانشائية هذا التقدير فقط لا تقدير المخصوص أصلاً بان يكون الضمير المذكور في وهو حسي مخصوصاً كما يحتمل ما ذكره فالتخصيص بالذكر ليس بجيد اردفه بقوله بناء على ان المخصوص محذوف يعني ان تخصيص مبني الانشائية بهذا التقدير بعد اعتبار كون المخصوص محذوقاً وابتداء الكلام عليه فما ذكرته من الاحتمال خارج عن التقسيم الذي بني الكلام عليه وانما مبني الكلام على حذف المخصوص لان هذا الحكم بالانشائية على تقدير العطف على مجموعه وهو حسي فلا يكون الضمير المذكور مخصوصاً والمخصوص لا بد منه فلا بد



من الحذف وقوله يعني على تقدير بيان لمبنى الانشائية على تقدير العطف على مجموع وهو حسي (قوله سوى حذف  
المختص) فيه ان فيه تسكنا آخر وهو تقدير مقول ليصح كون الانشاء خبراً الا ان يراد بلا تسكنا كائن في التركيب  
الثاني ولما كان في التفسير الثاني اجمال وتفصيل وكان حذف المبتدأ شامعاً بخلاف حذف مقول حمل الكلام عليه واعتراض على العطف  
(قوله يرد الاشكال في عطفه الخ) (٢٨) لو أريد من الجملة الاولى حسي فقط باعتبار التضمن المذكور على ان يكون

من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية كذا نقل عنه اعلم ان في اعراب  
المختص وجوب احدهما ان يكون مرفوعاً بالابتداء وتكون الجملة الانشائية التي قبله خبره  
والثاني ان يكون مرفوعاً بأنه خبر المبتدأ المحذوف على تقدير السؤال كما قرر في كتب النحو فكون  
ما نحن فيه من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية انما هو على التقدير  
الثاني وأما على الاول فن عطف الاسمية الاخبارية على مثلها بلا تسكنا سوى حذف المختص  
(قوله انشاء التوكيل) فيه انه حينئذ يرد الاشكال (١) في عطفه على ما عطف عليه لانه أخبار  
جزء ما (قوله) وأيضاً يجوز ان يعتبر عطف الفقرة على الفقرة (٢) في نظر (٢) اذ يعتبر في عطف الفقرة  
على الفقرة التعدد في المعطوف والمعطوف عليه ولا تعدد ههنا قال السيد الشريف قدس سره في شرح  
المفتاح نقلاً عن الكشاف وقصة المنافقين الى آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما يعطف  
الجملة على الجملة (٣) فقال السيد الشريف وقال صاحب الكشاف في وضع آخر ليس الذي يعتقد  
بالعطف هو الامر والهي حتى يطلب له مشاك من امر أو نهي يعطف عليه انما المعتقد بالعطف هو  
جهة جملة وصف نواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين يعني أنه ليس من عطف  
الجملة على الجملة لطلب هناك مناسبة الثانية مع الاولى بل من عطف جملة مسوقة لغرض على  
جملة مسوقة لغرض آخر فالقصد بالعطف هو المجموع وشرطه المناسبة بين القصتين فكما  
كانت المناسبة بينهما أقوى كان العطف أحسن ولا تشترط المناسبة بين جملة القصتين وقد حققه  
بعضهم بأنه نظير ما يقال في عطف المفرد على المفرد (٤) في مثل قوله تعالى (هو الاول والاخر والظاهر  
والباطن) من ان الواو الثانية تعطف بمجموع الصفتين الاخيرتين المتقابلتين على مجموع الاولين  
(١) قبل هذا الاشكال مدفوع لان وهو حسي خبر بحسب الظاهر فعطفه على ما قبله بهذا  
الاعتبار وانشاء بحسب الحقيقة وعطف الانشاء عليه بهذا الاعتبار قائم (منه)  
(٢) أجب عن هذا بان قوله وهو حسي فيه حالتان الاولى ان يكون اخبارياً بالنظر الى لفظه  
والثانية ان يكون انشائياً بالنظر الى معناه وبالوجه الاول يعطف على ما قبله وهو والله الهادي  
وبالوجه الثاني يعطف على ما بعده وهو قوله ونعم الوكيل الخ فلا يرد الاشكال المذكور (منه)  
(٣) يعني ان قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله الى الآيات الثلاثة شتر معطوف على  
قوله ان الذين كفروا سواء عليهم الى آخر الآيتين (منه)  
(٤) لان عاطف الفقرة على الفقرة يعطف متعدياً على متعدد بخلاف عاطف المفردات والجملة (منه)

هذا الأبراد على الرد  
الثاني لا يرد هذا الاشكال  
قال الخبائي لا الاخبار  
عنه تعالى بأنه كاف وهو  
ظاهر كقول وجه الظهور  
ان ياه المتكلم دال على ان  
المراد منه انشاء التوكيل  
أقول وجه دلالة ياه المتكلم  
عليه ان كفايته تعالى  
للمتكلم غير معلوم لان  
كفايته تعالى لكل أحد  
لو كان واجباً أو ممكناً  
قطعيماً علقها على التوكيل  
في قوله تعالى ومن يتوكل  
على الله فهو حسبه ولما  
كان للدعاء بالكفاية  
معنى كما في قولك اللهم  
اكفني فيما هممت فاذا كان  
كفايته تعالى للمتكلم غير  
معلوم فلا يجوز الاخبار  
عنه وأما اذا كان الكفاية  
مجرداً عن ياه المتكلم  
فلاخبار عنها جائز لان  
مطلق الكفاية من صفاته  
الفعلية كالغضب فإنه على  
الاطلاق صفة له تعالى  
لكن غضبه تعالى لواحد

بمعنى غير معلوم (قوله وشرطه المناسبة بين القصتين الخ) نقل عنه والقصتان في الآية ههنا متلبتان (المتقابلتين)  
بالتضاد انتهى يعني ان الجامع كون احدهما وصف نواب المؤمنين والاخر وصف عقاب الكافرين والجامع في الآية الثانية  
التماثل وهو كون كل واحد منهما صفتين متقابلتين له تعالى وفيما نحن فيه التماثل أيضاً وهو كون كل منهما وصف مدحه تعالى  
او التضاد لان الاول مدح خاص والثاني مدح عام والخاص ضد العام بحسب المفهوم



(قوله لو عطف الظاهر وحده الخ) فان قلت اذا لم يكن في عطف واحد من الآخرين على واحد من الاولين تناسب فكيف يوجد التناسب في عطف المجموع على المجموع قلت لعل السرفه انك لو عطف واحداً من الظاهر والباطن على واحد من الاول والاخر قائماً تعطفه باعتبار معناه الخاص الذي ليس يناسب للمعطوف عليه وأما اذا عطف مجموع الظاهر والباطن على مجموع الاول والاخر قائماً تعطفه باعتبار معنى يصدق على المجموع ككونهما صفتين متقابلتين ولا يعتبر مفهوم كل منهما اذ ليس المعطوف كلاهما فالمعطوف بهذا الاعتبار يناسب المعطوف عليه فيجوز ونس عليه عطف القصة على القصة (قوله اعلم ان الخصوص الخ) حاصله ان صاحب هذا الرد اما ان يختار هذا الوجه أو الوجه الآخر وعلى الاول لا حاجة في الجواب الى هذا التقدير بل مجرد اختبار هذا الوجه يكفي جواباً وأما على الثاني فالتقدير المذكور حاجة لكن هذا الوجه (١) يحتاج الى تقدير مبتدأ محذوف على ان يكون الخصوص جواب سؤال مقدر فهو تكلف لا يناسب اختياره فقوله فيحتاج الى التقدير على معنيين أحدهم انه يحتاج الى التقدير المذكور فلا كلام فيه والاخر انه يحتاج الى تقدير مبتدأ محذوف ليكون الخصوص خبره فيكون تكلفاً فلا يناسب اختياره وحمل الكلام عليه (٢٩) وان كان فيه الى التقدير المذكور

حاجة ولعل الأمر بالمعرفة لهذا (قوله محذوف) أي على تقدير العطف على مجموع وهو حسي اذ على تقدير العطف على حسي فالخصوص هو الضمير المتقدم كما صرح به في المطول (قوله مقدر بعد الفاعل) أي يناسب ذلك هنا ايوافق الاستعمال الغالب والا فيجوز تقدير الخصوص مقدماً لجواز تقدمه لما صرح به صاحب المفتاح وغيره في قولنا زيد نعم الرجل كما في المطول

المتقابلتين لانك لو عطف الظاهر وحده على واحد من الآخرين لم يكن هناك تناسب فكما صح في المفردات ذلك صح في الجمل بان يكون الواو انطفأ قصة أي مجموع جمل على قصة اخرى أي مجموع جمل مثلها بل هذا بجواز اولي (١) (قوله أي وهو نعم الوكيل) على معنى وهو مقول في حقه نعم الوكيل على ما هو المشهور (٢) فيكون جملة أسية خبرية متعلق خبرها جملة فعلية انشائية اعلم ان الخصوص في قوله نعم الوكيل محذوف مقدر بعد الفاعل مبتدأ لما قبله على أحد الوجهين فلا وجه الى تقدير مبتدأ قبله اللهم الا ان يقصد المناسبة في التقديم والتأخير أيضاً وأما على الوجه الآخر وهو كون الخصوص خبر المبتدأ المحذوف فيحتاج الى التقدير فاعرفه (قوله فيما له محل من الاعراب) أي فيجوز ان يكون معطوفاً على حسي باعتبار تضمنه معنى يحسني الذي هو خبر المبتدأ فهذا رد لثاني وجهي الشارح كما ان الاول رد لاول وجهيه لكن لا حاجة في عطفه على حسي الى اعتبار تضمنه (٣) معنى يحسني لان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع (١) لان عطف الجملة على الجملة بعطف متعدد على متعدد بخلاف عطف المفرد على المفرد (منه) (٢) وأما على غير المشهور فيكون الانشاء بنفسه خبراً من غير ارادة معنى الانشائية بل بارادة معنى مناسب للمقام ومثل ذلك كثير في الكلام مجده من يطلبه تأمل (منه) (٣) اذ لا نزاع لاحد في جواز قولنا زيد جاحل وابوه عالم تعطف الجملة على الخبر دون الجملة (منه)

فقوله فلا حاجة الى تقدير مبتدأ قبله أي قبل نعم الوكيل ان ارادته لا حاجة اليه مع التقدير المذكور واختيار احد الوجهين قائم ارادته لا حاجة الى نفس هذا التقدير وانما قال لا حاجة مع ان الشيء الواحد لا يكون خبراً لمبتدئين اما اكتناؤه واما لانه يجوز ان يكون الخصوص مبتدأ وما قبله خبره ثم تكون الجملة خبراً للمبتدأ المقدر قبلها وان تضمن الكلام حينئذ الحشو وان اراد انه لا حاجة اليه بدون التقدير المذكور فالمراد انه لا حاجة الى قبلية التقدير أي لا حاجة الى جعل التقدير على خلاف السبيل الغالب وقوله اللهم الا ان يقصد الخ يؤيد الاحتمال الثاني لان الحشو لا يرتكب لقصد المناسبة وكذا الكلام في قوله فيحتاج الى تقدير الخ كان معناه الى تقدير مبتدأ قبله لان الاحتياج حينئذ وان كان لتصحیح العطف فالحشو كيف يرتكب له قال الخيالي ثم قال وأيضاً الخ إنما أورد كلمة التراخي لان بين هذا القول من بعض الفضلاء وبين رده السابق كلام آخر حاصله منع الاحتياج الى تضمين حسي معنى يحسني قال الخيالي وبديل عليه قطعاً الخ أقول مادام في الآية احتمال كون الواو من المحسكي وإن كان مبنياً على التأويل البعيد كيف بديل على المطلوب قطعاً تأمل

(١) (قوله لكن هذا الوجه محتاج الخ) هذا من جملة الحاصل ان أخذ المعنى الثاني من المعنيين الآتين وخارج عنه ان أخذ المعنى الاول (منه)



( قوله اذ كل واحدة من جملة حبنا الله ومن جملة ونعم الوكيل الخ ) هكذا في كثير من النسخ والصواب ترك الواو في قوله ونعم الوكيل لان مقول قالوا نعم الوكيل بدون الواو من المحكي وهذا ظاهر وقد ادعى بعض الفضلاء انه من الحكاية فيلزم خلاف الفروض <sup>١</sup> قال الحياي فيما نقله بعض الفضلاء حسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجمله <sup>٢</sup> ورد عليه ان هذا المثال اما مصنوع أو ثابت من النصحاء وعلى الاول لا يصح الاستدلال به على المطلوب ولا حاجة الى الاستدلال بالآية وبيان العموم به <sup>٣</sup> قال الحياي يحتمل ان تكون الآية الخ وفيه احتمالان آخران وهما ان تكون الجملة الثانية عطفاً على مجموع قوله قالوا حبنا الله اما بتقدير ( ٣٠ ) الواو في قالوا في المعطوف بقربة المعطوف عليه على قياس ما قاله بعض الفضلاء

المفردات فيجوز عطفها على المفردات وعكسه كما صرح به الشريف (١) قدس سره في حاشية المطول ( قوله وبدل عليه قطعاً قوله تعالى وقالوا حبنا الله ونعم الوكيل ) أي على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب اذ كل واحدة من جملة حبنا الله ومن جملة ونعم الوكيل في محل النصب (٢) بانه مقول قالوا وقد عطفت الثانية التي هي جملة انشائية على الاولى التي هي جملة اخبارية ولما كان مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يكون مقول قالوا هو مجموع الجملتين بثبوت الواو بينهما بان يكون المقول قبل الحكاية هو حبنا الله ونعم الوكيل لا حبنا الله نعم الوكيل دفعه بقوله لان هذه الواو من الحكاية أي قالوا احبنا الله وقالوا نعم الوكيل لامن المحكي إذ لا مجال (٣) للمعطف ولما كان هناك مظنة توهم اختصاص هذا الجواز بما بعد القول وحيث لا دلالة على المطلوب نفيه بقوله وليس هذا مختصاً الخ ( قوله يحتمل ان يكون الواو في الآية من المحكي بتقدير المبتدأ في المعطوف ) اعلم ان بعد التأويل الذي عده بعض الفضلاء بعيداً غير ملتفت اليه وهو قولنا وقتلنا نعم الوكيل انما هو بحسب المعنى اذ لا يوجد بين الاخبار بان الله تعالى كافهم والاخبار بانهم قالوا نعم الوكيل مناسبة تامة معند بها يحسن بها المعطف بينهما وهذا البعد موجود (٤) في تقدير المبتدأ

(١) حيث قال لا محذور في عطف الجملة على المفرد ولا في عكسه بل يحسن ذلك اذا روعي فيه نكتة (منه) (٢) لانهم مقول القول في محل النصب على انه مفعول كذا قاله الرضي (منه) (٣) وحاصله انه لو كان كذلك فان لم يؤثر بذلك التأويل البعيد كان من عطف الانشاء على الاخبار وعدم جوازه مقرر متفق عليه وان اول فهو تأويل بعيد غير ملتفت اليه لا يليق بالكلام المعجز بفصاحته (منه)

(٤) فيه انه حصر البعد في البعد المعنوي مع انه غير متحصر فيه اذ يجوز ارادة البعد اللفظي أيضاً والبعد اللفظي فيه تقدير الفعل مع الفاعل اذ هو حذف جزأي الكلام وهو غير شائع بخلاف حذف جزء واحد فانه مشهور فعلى هذا لا يكون البعد الذي في تقدير المبتدأ بمثابة البعد الذي في تقدير الفعل مع الفاعل مع تساويهما في البعد المعنوي فلا يرد عليه ما أورده عليه من ان هذا البعد موجود في تقدير المبتدأ ولعله لهذا أمر بالتأمل (منه)

في الرد الاول قالوا وحيث من الحكاية لا من المحكي ثم ان على هذين الاحتمالين يبطل أصل الاستدلال <sup>١</sup> قال الحياي بتقدير المبتدأ في المعطوف <sup>٢</sup> يعني تقديره مؤخراً ليناسب المعطوف عليه والمبتدأ المؤخر في المعطوف عليه قربة عليه فلا وجه لانكار قربة بتقدير المبتدأ ههنا ( قوله اذ لا يوجد بين الاخبار بان الخ ) فيه ان الاولى اخبار بان الله انعم عليهم الكفاية والثانية بانهم حمدوه بهذا القول والنعمة سبب الحمد والسبب والمسبب من المتضامين فبين الجملتين تقابل التضائيف وهو مناسبة معتبرة عند أهل المعاني والحق ان بعد ماعدة بعض الفضلاء

بعيداً انما هو بحسب اللفظ لعدم القربة القوية لتقدير قلنا بخلاف تقدير المبتدأ فان المبتدأ أيضاً في المعطوف عليه قربة عليه فما قاله الحياي جيد ( قوله وهذا البعد موجود في تقدير المبتدأ الخ ) اعلم ان صاحب التلخيص قال والجامع بينهما أي بين الجملتين يجب ان يكون باعتبار المسند إليهما والمسندين جميعاً فقوله قلنا نعم الوكيل مغاير للجملة الاولى في المسند اليه والمسند جميعاً فيحتاج حينئذ الى تكلف اعتبار الجامع في الموضوعين وأما قوله وهو مقول في حقه نعم الوكيل فتتحد مع الجملة الاولى في المسند اليه ومغاير لها في المسند فقط فيحتاج حينئذ الى تكلف اعتبار الجامع في موضع واحد والحاصل ان انتفاء المناسبة بين الاخبارين المذكورين من جهتين بخلاف تقدير المبتدأ فكيف يصح قول المحكي وهذا



البعد موجود على تقدير المبتدأ أيضاً وأما قوله وهو مؤدى قولهم ان أراد انه عينه فظاهر الفساد وان أراد انه لازمه فلا يلزم من استغناء الجامع بين الجملتين استغناؤه بين لازم إحداهما وبين الاخرى ( قوله لكن هذا يصحح الزاماً الخ ) فيه ان اللازم من تصحيحه ذلك كون ذلك التأويل ملتقياً اليه غير بعيد في كلام المصنفين لا مطلقاً ويجوز ان يكون المراد من عدم الالتفات الى التأويل المذكور في الآية عدم الالتفات الى منتهى الكلام الفصح المعجز لا مطلقاً فلا يصح الزام المذكور لعل وجه التأمل هذا ( قوله لا يجوز ان يكون المقدم ههنا خبراً الخ ) يعني ان حبنا معرفة لانه مصدر مضاف فلا يكون خبراً بل مبتدأ فلا يجوز عطف نعم الوكيل عليه لان تأويله بحسبي حيث لا يجوز لان المبتدأ لا يكون جملة والكلام مبني على تسليم عدم جواز عطف الجملة على المفرد وأما عطفه على الخبر وهو لفظة الجلالة فغير جائز أيضاً لانه مفرد أيضاً وتأويله يسمى بالله تعسف ( قوله الاضافة في حبنا ليست محضة ) نقل عنه لان حسب معنى المحب واصله اضافة اسم الفاعل الى مفعوله وهذه الاضافة لفظية حيث يكون الخبر نكرة فيندفع النقل المذكور تأمل انتهى قال بعض الافاضل في وجه التأمل يجوز ان يكون اسم الفاعل بمعنى الاستمرار فتكون معنوية تأمل انتهى وفيه ان اعتراض ( ٣١ ) الخيالي منع فما أورده المحني ابطال له نعم ما أورده من الجواب

أيضاً لان المعنى حيث لا يجوز وهو مقول في حقه نعم الوكيل وهو مؤدى قولهم وقانا نعم الوكيل لكن هذا يصحح الزاماً عليه (١) حيث صحح به قول المصنف رحمه الله رداً على الشارح تأمل ( قوله أو عطفه على الخبر المقدم ) أي على المبتدأ وهو حبنا المقدم على الله \* ان قلت لا يجوز ان يكون (٢) المقدم ههنا خبراً لوجوب تقديم المبتدأ على الخبر عند تعريفهما قلت الاضافة في حبنا ليست محضة (٣) حتى تفيد التعريف ونقل عنه ان تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال وأما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور يعني ان تقدير المبتدأ يبطل دلالة على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب اذ ليس المعطوف على هذا انشاء بل اخباراً والمعطف على الخبر المقدم يبطل طريق كون الواو من الحكاية لا من المحكي ويكون من عطف الجملة على المفرد هذا اذا لم يعتبر تضمين حبنا معنى بحسبنا واما اذا اعتبر فلا فرق بينهما في ابطال أصل الاستدلال وكون كل منهما من عطف الجملة على الجملة اخباريتين ( قوله ثم ان حسن المثال الخ )

(١) أي على بعض الافاضل يعني ان هذا الكلام مسلم عندهم فيكون الزاماً عليه ( منه )

(٢) أي بناء على جواز عطف الجملة على المفرد وبالعكس ( منه )

(٣) اذ الحسب بمعنى المحب واصله اضافة اسم الفاعل الى المفعول وهذه الاضافة لفظية حيث يكون الخبر نكرة فيندفع النظر المذكور تأمل ( منه )

وجوب تقديم المبتدأ على الخبر عند تعريفهما ولا يكون مبتدأ أيضاً لان كون الصفة مبتدأ مشروط بأمرين أحدهما وقوعها بعد حرف النفي أو ألف الاستفهام وهو منتف ههنا أيضاً لان اسم الفاعل اذا كان بمعنى الاستمرار لا يعمل الرفع والنصب ( قوله اذ ليس المعطوف على هذا انشاء بل اخباراً ) وأيضاً ليس للمعطوف عليه محل من الاعراب ( قوله والمعطف على الخبر المتقدم الى آخر القول ) فيه من الاضطراب ونعكس الامر ما لا يخفى تأمل ( قوله ويكون من عطف الجملة على المفرد ) فيه انه حيث يبطل أصل الاستدلال لان الآية حيث لا تكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب لكن يبطل طريقه لان الواو من المحكي حيث ( قوله وكون كل منهما من عطف الخ ) من عطف العلة على المعلول لكن ليس بصحيح في نفسه لان الآية حيث تكون من قبل عطف الجملة الانشائية على الاخبارية قطعاً قال الخيالي ثم ان حسن المثال المذكور بدون تقدير المبتدأ ممنوع شاهد اتع ما ذكر في المعاني وهو ان من محسنات الوصل بعد وجود المصحح تناسب الجملتين في الاسباب والفعليته انتهى فلا وجه لرد هذا المنع بدعوى البداهة في حسن ذلك المثال بدون تقدير المبتدأ ولا لانسكا



على عدم حسنه بدون التقدير  $\text{الحل}$  قال الحياي نسبة أمر الى آخر  $\text{الحل}$  المراد من النسبة هنا معناها الحقيقي بقربة مقابلة الادراك وانما حملها الخشي دأود على ادراكها لانها هناك اسم جزء من تعريف الحكم الذي هو السلم لا المعلوم الذي هو المعروف هنا بقربة (١) المقابلة ثم ان الايجاب والسلب يعنيان المعنيين الاول الوقوع واللاوقوع صرح به شارح النسبة في أوائل التصديقات بقوله وأما وقوع النسبة أولاً ووقوعها الذي هو الايجاب والسلب انتهى والثاني ادراك الوقوع أو اللاوقوع وهو الإيقاع والانتزاع صرح به شارح النسبة أيضاً في أوائل التصورات بقوله والايجاب هو إيقاع النسبة والسلب انتزاع النسبة انتهى ولا يخفى ان المراد هنا هو المعنى الاول (قوله وأما عند المتأخرين فهي النسبة التقيدية  $\text{الحل}$ ) فيه انها قد تطلق عندهم على وقوع تلك النسبة أولاً ووقوعها أيضاً قال شارح النسبة في أوائل التصديقات (فان قلت) المراد بالنسبة الحكمية إما النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب وإما وقوع النسبة أولاً ووقوعها الذي هو الايجاب والسلب ثم قال المراد الثاني الى آخر ما قال فالاولى ان يقول وأما عند المتأخرين فهي قد تطلق على النسبة التقيدية وقد تطلق على وقوعها ولا ووقوعها (قوله النبوية) يعني ان هذه النسبة هي نبوت المحمول للموضوع أعني من الوقوع أي مطابقة ذلك النبوت لنفس الامر أو اللاوقوع أي عدم مطابقة ذلك النبوت لنفس الامر ولولم نكر النسبة التقيدية نبوية في الموجبة والسالبة بل كانت نبوية

في الموجبة ولا نبوية في السالبة كانت السالبة موجبة أيضاً لان السالبة حيث تقيس سلب اللابوت فيلزم اثبات النبوت اذا كان الموضوع موجوداً لان سلب الساب اثبات حكدا يفهم من عماد النسبة (قوله يشعر بان المراد بالنسبة  $\text{الحل}$ ) وانما قال يشعر لانه يحتمل ان يكون المراد بالنسبة النسبة

يعني ان حسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجمله بدون تقدير البدأ أي وهو ما أجهله ممنوع يمكن ان يقال الجواز كاف في الفرض فلا يفيد منع الحسن تأمل ثم ليت شعري لم لا يجوز ان تكون هذه الواو استثنائية وما الذي الجاهم (١) الى الحمل على العطف وركوب هذا الشطط (قوله) للحكم معان ثلثة المعنى الاول عرفي والثاني معطّلح المتطيقين والثالث مصطلح اهل الاصول كذا افاده الشارح في التلويح لكن الاولين معنى مطلق الحكم والثالث معنى الحكم الشرعي ثم اعلم ان النسبة الحكمية عند القدماء هي النسبة التامة الخبرية الايجابية في الموجبة والسالبة واما عند المتأخرين فهي النسبة التقيدية النبوية التي يرد عليها الايجاب والسلب وقول الخشي الفاضل ايجاباً او سلباً يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التامة الخبرية لكن كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة أولاً ووقوعها مبني على ان النسبة هي النسبة التقيدية التي هي مورد الايجاب والسلب (١) ويمكن ان يكون الملحق اليه ان الاصل في الواو كونها للعطف فما أمكن جعله له لا يعدل عنه الى غيره (منه)

التقيدية ويكون قوله ايجاباً أو سلباً بمعنى ايجابياً أو سلبياً ويكون وجه النسبة كونها مورد الايجاب والسلب (لان) ثم انه يفهم من سوفي كلامه ان كلام الحياي يشعر بان المراد من النسبة ماثبت عند القدماء فقط وليس كذلك بل يحتمل ان يكون المراد منها ماثبت عند المتأخرين وهو الوقوع أو اللاوقوع (٢) أيضاً كما ان النسبة التامة عند المتقدمين هي الوقوع أو اللاوقوع أيضاً الا انها عندهم بمعنى وقوع المحمول أولاً ووقوعه وعند المتأخرين بمعنى وقوع النسبة التقيدية التي أبتوها أولاً ووقوعها وانما قلنا يحتمل ذلك لان الايجاب والسلب في كلامه بمعنى الوقوع أو اللاوقوع على ما نهناك فيما سبق (قوله مبني على ان النسبة هي النسبة  $\text{الحل}$ ) يعني ان بين مقتضى كلامه تناقضاً والمراد من النسبة في قوله مبني على ان النسبة هي النسبة في التعريف الثاني لكن يلزم منه ان تكون النسبة في التعريف الاول بهذا المعنى أيضاً لان التكرار اذا أعيدت معرفة يكون الثاني عين الاول والحاصل ان النسبة في الموضوعين بمعنى واحد يقتضي حديث اعادة الشيء معرفة فاذا نظر الى قول الخشي في التعريف الاول ايجاباً أو سلباً يقتضي كون النسبة في الموضوعين بمعنى النسبة التامة الخبرية واذا نظر الى قوله في التعريف الثاني يقتضي كونها في الموضوعين بمعنى النسبة التقيدية وفيه بحث لان حديث اعادة الشيء معرفة أصل يعدل عنه كثيراً للقرآن فلا يلزم التناهي

(١) تفسير الوقوع بالمطابقة وعدمه بعدمها هو المشهور كما صرح به أبو الفتح في حاشية التهذيب في أوائل التصديقات في بحث أجزاء القضية (منه) (٢) فالوقوع واللاوقوع صفة المحمول عند المتقدمين وصفة النسبة عند المتأخرين (منه)



( قوله ليس هو ادراك وقوعها فقط ) يعني بلا قيد الاذعان لان ادراك الوقوع بلا اذعان لا يكون حكماً بل تصوراً فلا وجه لما قاله بعض الافاضل (١) لعل فقط من حقوات قلم الناسخ انتهى ويؤيد ما ذكرنا انه قيد ما بعد الاضراب بقوله على وجه الاذعان لكن يوهم حينئذ كلام المحشي ان الحكم على تقدير كون النسبة النسبة التقيدية هو ادراك وقوعها فقط مع الاذعان لا بد منه حينئذ أيضاً ففي كلامه اسهام خلاف المراد ثم الظاهر ان بذكر اللاوقوع أيضاً ويترك قوله ايجاباً أو سلباً تأمل ( قوله بل هو ادراكها نفسها الى قوله ايجاباً أو سلباً ) الايجاب والسلب اما بيان الادراك فهما بمعنى الابقاع والافتزاع واما بيان للتصوير الذي اضيف اليه الادراك فهما بمعنى الوقوع واللاوقوع ( قوله ولم يتعرض لها الخ ) قال بعض الافاضل عدم التعرض غير مسلم كما يشعر به قوله يشعر بان المراد الخ الا ان يقال المختار عنده هو ما ذكره في الاستدراك بقوله لكن كون الحكم بمعنى ادراك وقوعه الخ وفيه ان كثرة اطلاق الحكم على النسبة التقيدية وقلة اطلاقه على الوقوع محل بحث بل موارد استعمال الحكم شاهدة على ان الامر بالعكس ولك ان تقول ان الظاهر من زيادة لفظ النفس ان هذا الاطلاق على الوقوع فقط دون الاعم من الوقوع واللاوقوع وأما فيما سبق فهو اطلاق على الاعم من الوقوع واللاوقوع وكل منهما على ما سبق فرد من معنى الحكم واستعمال الحكم في كل منهما لكونه فرداً من معناه هذا هو الظاهر (٣٣) من عبارته والله اعلم بحقيقة

الحال وعليه أتكل في الحال والمآل ( قوله ومعنى تعلقه بافعالهم تعلقه بفعل ما من افعالهم ) يعني على طريق ذكر الكل وارادة الجزء مجازاً فان قلت قد يتعلق الخطاب بما فوق الواحد من الافعال نحو قوله تعالى واتقوا الله فان التقوى يتضمن فعل الواجبات وترك المناهي جميعاً فيلزم ان يخرج قلت ليس المراد الحصر بل المراد تعلقه

لان الحكم على تقدير كون النسبة النسبة التامة ليس هو ادراك وقوعها فقط ايجاباً أو سلباً بل هو ادراكها نفسها على وجه الاذعان (١) ايجاباً أو سلباً وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع وقد يطلق على المحكوم به ولم يتعرض لها لثبتهما ( قوله وخطاب الله تعالى الخ ) الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل عنه الى ما يقع به الخطاب اي الكلام الموجه الى الغير للافهام وهو هنا الكلام النفسي الازلي ومعنى تعلقه بافعالهم تعلقه بفعل ما من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلاً اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص انبي عليه السلام كإباحة ما فوق الاربهة من النساء وخرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتزييناته وقوله بالاقتضاء او التخيير ليخرج عنه القصص المبينة لافعال المكلفين واحوالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون لانها ليست احكاماً فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار

(١) الاذعان هو ان يعتقد ان المعنى الذي حصل في الذهن مطابق لما عليه الامر في نفس الوجود وهذا المعنى اعم من ان يكون مطابقاً اولاً لان الاعتقاد بالمطابقة لا يوجب ان يكون الشيء المعتقد مطابقاً ( منه )

( م - ٥ حواشي المفاتيح ثانياً ) بفعل ما سواء كان وحده أو مع الآخر ( قوله اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال ) يعني بالاقتضاء أو التخيير والا فهو موجود كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وكلامه يشعر بان الجمع وهو الافعال هنا لو ابقى على حقيقته لكان متاولاً لجميع الافراد وهذا يعني على ما ثبتت عند الاصولين من ان المعروف باللام اذا لم يكن للعهد التجاري وكذا المعروف بالاضافة يكون عاماً وقد عرفوا العام بانه لفظ وضع وضماً واحداً لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ( قوله لانها ليست احكاماً ) لوجوب اخراجها عن الحد اذ يفهم من قوله ليخرج عنه الخ ان اخراجها واجب وحصل هذه الملة انها خارجة عن الحدود فوجب اخراجها من الحد وقوله فان تعلق الخطاب الخ علة لخروجها بذلك القيد لا لقوله لانها ليست احكاماً اذ لا وجه له حينئذ ويرشدك الى ما قلنا ما ذكره التفنازاني في التسليم حينئذ عرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بدون تقيده بقولهم بالاقتضاء أو التخيير ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون منع انها ليست احكاماً فزيد على التعريف قيد يخصه ويخرج ما دخل فيه من غير

(١) القائل هو الفاضل عبد الرحمن الآمدي



افراد المحدود وهو قولهم بالانقضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل الخ ( قوله فاقسام الحكم بهذا المعنى هو مثل  
 الايجاب والتخريم ) اراد بالايجاب والتخريم مبدأهما لان الحكم بهذا المعنى عبارة عن الكلام النفسي الذي هو صفته تعالى  
 في الازل وله تعلقات حادثة بالافعال مثل الايجاب والتخريم وذكر التعلق وارادة المبدأ شائع في مباحث الصفات كما ستسمع  
 في الجبالي في البحث التكويني عند قوله الشارح ويفسر اى التكوين باخراج المعلوم من العدم الى الوجود حيث يقول هناك  
 لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد بمبذوها انتهى  
 فاندفع ما قيل بالايجاب والتخريم هما من اقسام الانقضاء وهو كيفية تعلق الخطاب أي الحكم بافعال المكلفين فلا يكونان من اقسام الحكم  
 بهذا المعنى انتهى ولك ان تجعل قوله كالوجوب والاباحة مثالا للانقضاء والتخيير ( قوله لا مثل الوجوب الخ ) حاصله ان  
 الحكم بهذا المعنى لا يطلق على ( ٣٤ ) مثله لانه من صفات الله تعالى ومنه من صفات فعل المكلفين وكل ما كان كذلك

عن الاعمال ليس تعلق الانقضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى  
 الانقضاء طاب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو التذنب او طلب الترك  
 مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة ( قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما )  
 من التذنب والحرمة والكراهة فاقسام الحكم بهذا المعنى هو مثل الايجاب والتخريم لا مثل الوجوب  
 والحرمة وهو ظاهر فالتمثيل بهما اما مبني على ان المراد بالخطاب ما خوطب به بقرينة ان الحكم  
 المصطلح بين الفقهاء ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرها بما هو من صفات فعل المكلف  
 لانفس الخطاب أو ما به التخاطب واما بناء على مساحاة الفقهاء في اطلاق الحكم على مثل الوجوب  
 والحرمة والحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واما مبني (١) على ما ذكره بعض المحققين من ان  
 مثل الايجاب والوجوب متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار قائلا ان الايجاب هو نفس قوله افعل  
 وليس للفعل (٢) منه صفة فان القول ليس لمتعلقه منه (٣) صفة لتعلقه بالمعلوم وهو اى ذلك

(١) حاصله ان الحكم الذي هو خطاب الله تعالى امر له تعلق بالجائزين لان الخطاب توجيه  
 الكلام نحو الغير فاذا اعتبر فيه جابه الذي هو الفاعل يقال له ايجاب وان اعتبر فيه جابه  
 المفعول هو فعل المكلف يقال له وجوب فالحكم شيء واحد لغرض له تعلقات بوصف بهذا  
 الاعتبار تارة وبذلك أخرى فالايجاب والوجوب متحدان بالذات في الموصوف الذي يقومان به  
 وهو معنى قوله متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار ( منه )  
 (٢) اى الفعل المكلف به مثل صومه وصلاته مثلا ( منه )  
 (٣) أي من هذا القول أي من افعال صفة أي وجوبه وحرمة ( منه )

فهو لا يصدق على مثله  
 فالصغرى مشتملة على  
 مقدمتين والجواب الاول  
 منع لاولها والثالث  
 لتانيهما والجواب الثاني  
 منع للتبدي فلو اخرجه عن  
 الثالث لكان نسب قوله  
 واما بناء على مساحاة الخ  
 ليس المراد ان المساحاة  
 امر محقق بحيث يمكن ان يثبت  
 التمثيل عليها حتي يرد  
 ما قاله بعض الافاضل  
 من ان هذا يتنافى جملة  
 قرينة في الشق الاول انتهى  
 بل المراد انه يجوز ان  
 يكون اطلاق التفسير بالحكم  
 على مثل الوجوب من  
 قبيل المساحاة فيجوز

ان يثبت التمثيل على هذه المساحاة ولما كانت المساحاة خلاف الظاهر جعل اطلاق الفقهاء قرينة في الشق ( القول )  
 الاول اذ الظن كاف في القرينة ( قوله متحدان بالذات الخ ) حاصله انهما متحدان موصوفان بذاتنا ومنعنا فالاول هو الله تعالى والثاني  
 هو نفس قوله افعل والثالث فعل المكلف واما الفرق فهو ان ذلك القول اذا اعتبر صدوره منه تعالى يسمى ايجابا واذا اعتبر تعلقه بفعل  
 المكلف يسمى وجوبا ( قوله وليس للفعل منه صفة الخ ) انما قال ذلك لدفع ما كاد ان يقال ان الايجاب تأثير فيحصل منه  
 في مفعوله الذي هو فعل المكلف أثر هو الوجوب فالوجوب صفة للفعل كالكسر فانه يحصل منه في مفعوله الذي هو  
 الزجاج أثر يسمى بالانكسار وهو صفة للزجاج فدفعه بقوله وليس للفعل الذي هو مفعول الايجاب منه أي من الايجاب  
 الذي هو تأثير صفة أي أثر صفة لذلك الفعل (١) الذي هو المتأثر وقوله فان القول الخ يعني فان الايجاب قول ليس لمتعلقه  
 منه صفة لتعلقه بالمعلوم وهو فعل المكلفين والمعلوم لا يؤثر ولا يتأثر فالوجوب ليس صفة للفعل وفيه نظر لانه ان اراد انه

(١) أي فعل المكلف وهو الايجاب (منه)



ليس منه صفة حقيقية كما قيد به التلويح فلم يكن لم لا يجوز ان يحصل منه أثر وصفه اعتبارية للفعل كضرورة الفعل موجبا  
 بفتح الجيم ويكون الوجوب هو الصفة وان أراد انه ليس منه صفة أصلا فمنوع والسند ظاهر ( قوله فتأمل فيه ) لعل وجهه  
 اشارة ( ١ ) الى انه ان قام بكل من المعلم والمتعلم يلزم قيام الصفة الواحدة بالذات بمحلين وان لم يتم بشي منهما وكان  
 قائما بالمجموع من حيث هو أو قام باحدهما دون الآخر يلزم حمل العلم والتعلم على موضوعهما مع انتفاء مبدأ المحمول عنه  
 في كليهما أو في أحدهما ومثل هذا يرد على الممثل به أيضا ونظام البحث في حواشي الآداب للمعصومي ( وسنح لي ) ان مراد  
 أبي علي انها متحدان بالنوع لانها متحدان بالشخص فنختار انه قائم بكل منهما أي هو نوع واحد له شخصان كل واحد  
 قائم بواحد من الطرفين وحينئذ لا يصح التثنية به في صدقنا ~~في~~ قال الحياي وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم الانحصار  
 الخ ~~ان~~ قلت هذا يشعر بان لزوم الانحصار على تقدير عدم العموم أولى وليس الامر كذلك لانه على تقدير عدم العموم  
 لا يكون علم الكلام متعلقا بالاحكام الشرعية فلا يتصور الانحصار قلت بقدر الكلام هكذا لكن يلزم الفساد ولزوم الفساد  
 المطلق على تقدير عدم العموم أولى فحذف الفساد وأقيم بعض خصوصياته ( ٣٥ ) مقامه ( قوله بناء على تعميم الفعل

فعل الجوارح والقلب ) فيه  
 انه عين تعميم الفعل الاعتقاد  
 فكيف يكون مبنيا عليه  
 الا ان يقال المبني العموم  
 والمبني عليه التعميم أو  
 يقال المبني العموم في هذا  
 التعريف والمبني عليه تعميم  
 بعض أهل اللغة الفعل في  
 استعمالهم وهذا الوجهان  
 مما قاله بعض الطلبة ( قوله  
 لم يكن علم الكلام متعلقا  
 بالاحكام الشرعية ) لانه  
 انما يتعلق من الاحكام  
 الشرعية بما يتعلق بالاعتقاد  
 فينتفي تعلق الاحكام

القول اذا نسب الى الحكم يسمى إيجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا  
 فهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة واليجاب والتحریم مرة أخرى وهذا القول  
 كقول الشيخ أبي علي بن سينا في الشفاء التعليم والتعلم بالذات واحد ( ١ ) وباعتبار اثنان فتأمل فيه ( ٢ )  
 كذا في التلويح ( قوله وان عم الفعل الاعتقاد ) بناء على تعميم الفعل فعل الجوارح والقلب يعني  
 ان الظاهر ان الافعال تقابل الاعتقادات فلو كان المراد هنا المعنى الاخير وهو خطاب الله تعالى الخ  
 لم يكن علم الكلام متعلقا بالاحكام الشرعية بحسب الظاهر ولو تكلفنا وعمنا الفعل الاعتقاد يلزم  
 انحصار الخ نقل عنه لان معنى التعلق في الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام كما هو الظاهر  
 ( ١ ) قيل التعليم والتعلم بالذات واحد وباعتبار اثنان فان شيئا واحدا هو انما هو الى تحصيل  
 مجهول بمعلوم يسمى بالقياس الى الذي يحصل فيه تعلما وبالقياس الى الذي يحصل فيه تعلما فتأمل  
 ( ٢ ) وجه التأمل انه يلزم اما قيام الصفة الواحدة بالذات بمحلين مختلفين واما حمل الشيء على الشيء  
 الآخر مع انتفاء مبدأ المحمول عنه وكلاهما باطلان ويمكن ان يقال ان مراد ابن سينا في ان  
 التعليم والتعلم واحد بالذات والمساهبة لكنه يتعدد بالضم خصوصية كما ان الحيوانية بل الانسان  
 مثلا امر واحد بالذات والمساهبة لكنه يتعدد بالضم الخصوصية فيحصل بهذا الاعتبار في محال  
 متعددة فالجواب عن هذا هو الجواب عن ذلك ( منه )

الشرعية بالاعتقاد أولا ويترفع عليه انتفاء تعلق علم الكلام بتلك الاحكام والظاهر في الاعتراض ان يقول لم يكن علم الكلام  
 متعلقا بما يتعلق بالاعتقادات من الاحكام الشرعية لان المصريح به في كلام الشارح تعلق علم الكلام باحد القسمين لا بالقسم  
 وان لزم من التعلق باحد القسمين التعلق بالقسم لكن الظاهر الاعتراض على صريح كلامه والظاهر ان يقول لم يصح تقسيم  
 الاحكام الشرعية الى ما يتعلق بكيفية العمل والى ما يتعلق بالاعتقادات اما عدم صحة التقسيم الى الثاني فظاهر واما الى الاول  
 فلانه لا صحة لتعلق الاحكام الشرعية بكيفية العمل لانها غير كفية العمل على مقتضى تمثيل الاحكام الشرعية بالوجوب واخواته  
 ولا يندفع هذا بتعميم الفعل الاعتقاد وانما قلنا اظهر لان اللازم من ارادة المعنى الاخير على تقدير عدم العموم هو ذلك ( قوله  
 لان معنى التعلق في الاولى ) أي لفظ الاولى التي في قوله والعلم المتعلق بالاولى أو في الاحكام الاولى بمعنى المسد كور أو في  
 الشقين ( قوله كون معلومات العلم في تلك الاحكام ) أي الاحكام المتعلقة بكيفية العمل وهو الوجوب والحرمة وغيرها وحاصله انحصار  
 معلومات العلم في تلك الاحكام ( قوله كما هو الظاهر السابق الى الفهم ) الضمير راجع الى الانحصار المفهوم من السابق كما ذكرنا وانما

( ١ ) أي الشيء الواحد الذي كان التعليم والتعلم عبارة عنه وهو انما هو الى تحصيل مجهول بمعلوم ( منه )



قال الظاهر لاحتمال ان تكون الاحكام بعضاً من معلومات العلم كما ذكره المناقش في الثانية (قوله فلا يلتفت) يعني اذا كان الانحصار ظاهراً فلا يلتفت الى المناقشة لانها على خلاف الظاهر ثم هنا أسران (الاول) ان يراد بالتعلق تعلق العلم بجميع معلوماته وله احتمالان الاول ان يكون العلم مجموع المسمى ويرد على الشق الثاني حينئذ سؤال الحصر (والثاني) ان يكون العلم بعض المسمى لكن يراد منه كل المسمى مجازاً لتصح التسمية أو يجعل الاسناد في قوله يسمى مجازاً من قبيل اسناد الفعل الى السبب لان جزء العلم سبب لتسمية الكل بذلك الاسم ولا يرد سؤال الحصر حينئذ والثاني ان يراد من التعلق تعلق العلم ببعض معلوماته على ان يراد من العلم مجموع المسمى من حيث المجموع ولا مجاز حينئذ ولا يرد سؤال الحصر وظهر من هذا التقرير ان دفع الحصر له طريق آخر وهو ان يراد تعلق العلم بجميع معلوماته لكن يراد من العلم بعض المسمى على ارتكاب أحد المجازين المذكورين وظهر أيضاً ان اندفاع المناقشة المذكورة بما قاله ان معنى التعلق في الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام مبني على ان يراد من العلم مجموع المسمى ليرد سؤال الحصر اذ لو أريد بعض المسمى على ارتكاب أحد المجازين المذكورين لا يرد سؤال الحصر أيضاً وان أريد تعلق العلم بجميع معلوماته وارادة مجموع المسمى من العلم هو الظاهر السابق الى الفهم أيضاً وانما لم يتعرض الخبالي له لان المناقش انما ناقش بالتصرف في التعلق حتى لو ناقش بالطريق المذكور أيضاً وهو ان المراد من العلم بعض المسمى على ارتكاب أحد المجازين لقال في دفع المناقشتين لازم لان المراد من العلم مجموع المسمى ومن التعلق كون معلومات العلم تلك الاحكام كما (٣٦) هو الظاهر السابق الى الفهم منهما (قوله على ان بيان الوجوب الخ) تسليم

للمناقشة وبيان افساد المعنى  
الاخير من وجه آخر وهو  
لزوم التعبير عن علم  
الكلام بما أي علم تعلق  
به أي بالوجوب ونحوه  
وذلك في ضمن قوله  
وبالثانية علم التوحيد الخ  
مع ان هذا التعبير

السابق الى الفهم فكذا الحال في قسمه وقربه فلا يلتفت الى المناقشة بان معنى التعلق في الثانية كونها من المعلومات لا حصرها في تلك الاحكام على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة والتعبير عنه بما يتعلق به في غاية الركابة (قوله واستدراك قيد الشرعية) اذ بعد اضافة الخطاب الى الشارع وهو الله تعالى لا حاجة الى ذلك القيد (قوله اللهم الا ان يحمل الخ) مستثنى من استدراك قيد الشرعية أي على تجريد الاحكام عن قيد الاضافة الى الله تعالى أو التأكيد في الثاني أي في قيد الشرعية حتى لا يلزم الاستدراك (قوله أو يجعل التعريف للحكم الشرعي) لا لمطلق الحكم حينئذ لا حاجة الى الحمل على التجريد أو التأكيد وكل واحد منهما تكلف وتعمق من غير حاجة اذ لا ضرورة للحمل على هذا المعنى (قوله فالمراد اما المعنى الاول) نقل عنه وبؤيده ريك (قوله أي على تجريد الاحكام عن قيد الاضافة الى الله تعالى) فيكون المعنى بعد التجريد خطاب متعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وفيه ان الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير لا يتصور الا من الشارع فالاولى اعتبار التجريد عن جميع القيود سوى الخطاب الا ان يقال يجوز ان يوجد خطاب يتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير بحسب العقل أو بحسب العادة مثل خطاب تقديم معرفة الاجزاء على معرفة الكل فان التقديم المذكور واجب عقلاً ومثله خطاب تقديم المنطق على العلوم العقلية فان التقديم المذكور واجب عادة (قوله وكل واحد منهما تكلف وتعمق الخ) قال بعض الافاضل وكون الثالث تكلفاً يكاد ان يكون منافياً لقوله سابقاً عند قول المحشي للحكم معان ثلاثة والثالث معنى الحكم الشرعي لكن يمكن ان يقال مراده هناك ان الثالث معنى الحكم الذي هو في الواقع موصوف بكونه شرعياً لانه معنى هذا المركب التوصفي فلا مناقشة انتهى ومعنى قول ذلك البعض هو في الواقع موصوف الخ انه في الواقع ونفس الامر موصوف به لكن الواضع وضعه على المعنى الثالث بلا ملاحظة وصفه والظاهر ان معنى الشرعي الذي هو صفة للحكم في الواقع ما تلفظ به أهل الشرع واستعمله لان المراد من الحكم لفظه بقربة اضافة المعنى اليه وفيه انه حينئذ لا وجه لاقاله المحشي هناك لكن على الاولين معنى مطلق الحكم ان الاول منها معنى الحكم العرفي والثاني معنى الحكم المنطقي وأما كون معنى الشرعي مانسب الى الشارع فهو يدفع ذلك الاعتراض لان الحكم العرفي والمنطقي ليسا منسوبين الى أهل العرف والمنطق كما نسب الحكم الى الشارع بان يقال خطاب الله تعالى لكنه غير ظاهر ولا يلائم اضافة المعنى الى الحكم لانه بشر



بان المراد من الحكم لفظه والانساب الى الشارع انما هو ضعفه منه ثم نقول يمكن ان يكون مراد المحشي من الحكم على كل منها بالتكلف والتعسف بيان مراد الخيالي حيث صدرها باللهم المشعر بالضعف ولا يلزم منه ان يرتضيه فاندفع ما قاله بعض الافاضل ولا حاجة الى ما أجاب به ( قوله فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعاً ) وكذلك هنا بناء على حديث اعادة الشيء معرفة لكن لما كان ذلك الحديث جائز العدول عنه للقرينة لم يقل بدل عليه بل قال يؤيده لعدم ظهور قرينة العدول ( قوله اذ لا معنى لافادة معرفة التصديقات ) لا يفيد نفي المعنى الثالث بل نفي الثاني فقط ووجه نفي الثالث ان الخطاب بمعنى الكلام النفسي كما صرح به المحشي ولا معنى لمعرفة الكلام النفسي عن أدلتها التفصيلية وفيه ان الخطاب يحتمل ان يكون بمعنى ما خوطب به كما اشار اليه المحشي أيضاً فالمعرفة عن أدلتها التفصيلية له معنى فالحكم هناك ليس هو الاول قطعاً قال بعض الافاضل على قول المحشي معرفة التصديقات الاظهر معرفة الادراكات لينطبق على مذهب القدماء والامام انتهى ( أقول ) فا ذكره المحشي قول أحد لا ينطبق على مذهب الامام وهو ظاهر لان تصور الطرفين شطر داخل في التصديق عنده ولا على مذهب القدماء فان التصديق عندهم هو ادراك النسبة التامة الجبرية التي هي الوقوع واللاوقوع لا ادراك وقوع النسبة أولاً وقوعها ~~كما قال الخيالي~~ ووجه ظاهر ~~في~~ وجه الظهور انه حينئذ يجعل العلم عبارة عن التصديق فيكون التعلق تعلق العلم بالعلوم ولا تكلف وكتب في بعض اطراف نسخ الخيالي على انه منقول منه هكذا وجه الظهور انه على هذا التقدير يمكن جعل العلمين عبارة عن المسائل أو التصديقات أو الملكة من غير تكلف انتهى ( أقول ) اذا جعل العلمين عبارة عن المسائل يكون التعلق من قيل تعلق السكل بالجزء لان المسئلة عبارة عن مجموع القضية والحكم بالمعنى الاول عبارة عن النسبة التي هي جزء القضية وقد حكم الخيالي فيما نقل عنه عند قوله وحينئذ يجعل العلمان على ما كتبه قول أحد بان تعلق التصديق على مذهب ( ٣٧ ) الامام بالحكم الذي هو جزء

قوله فيما سيجي بعد وسواء ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعاً اذ لا معنى لافادة معرفة التصديقات ( قوله حينئذ يجعل العلمان عبارة عن ) نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف في معنى التعلق حينئذ ولا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألقة منه أعني التصديقات المخصوصة أو جعل التصديق على مذهب الامام متعلقاً بالحكم الذي هو جزء منه

المسئلة فهي متعلقة بالعلم مسببة عن تكرره وعلم المسئلة متعلق بالمسئلة وهي متعلقة بجزئه الذي هو النسبة ( قوله ولا يخفى ان جعل جملة التصديقات الخ ) التصديق هنا مبني على مذهب القدماء وهو ادراك النسبة الحكمية فقط بقرينة المقابلة بالثاني والمراد من جلته هو شرطه الذي هو ادراك الموضوع والمحلول لكن يكفي حينئذ ان يقول أعني التصديقات ولا حاجة الى قيد الخصوص أو المراد من الجملة معنى الجميع والمراد من التصديقات المخصوصة كل واحد منها ولا حاجة الى قيد المخصوص أيضاً ~~كما قال الخيالي وعلى التقديرين الخ~~ وأما على التقدير الثالث اذا فرض الحمل عليه فالمراد من الشرعية ما يتوقف عليه لان الوجوب ونحوه لا يعرف الا بالشرع سواء كان وجوب الاعمال أو وجوب الاعتقاد هذا على تقدير توجيه الخطاب بما خوطب به أي بما ثبت بالخطاب وأما على تقدير حمل اطلاق الحكم على الوجوب ونحوه على المساعة أو على تقدير اتحاد الوجوب مع الإيجاب فعني الشرعية ما كان صفة للشارع ~~كما قال الخيالي~~ لا ما يتوقف عليه الخ وفيه انه يمكن ان يراد ما يتوقف عليه لكن أعم من ان يكون التوقف من حيث الذات أو من حيث الاعتداد أو بمعنى توقف الجميع من حيث هو الجميع ويدنى فيه توقف بعض الاجزاء ويمكن ان يقال مراده من قوله معنى الشرعية هذا دون ذلك ان معناها بحسب الظاهر المتبادر هذا دون ذلك وما ذكر من الوجهين خلاف الظاهر ~~كما قال الخيالي~~ ان أريد به مطلق التعلق ~~كما~~ أي أعم من ان يكون تعلق الاسناد بطرفيه وهو يقتضي تعدد التعلق به ومن ان يكون تعلق الاسناد باحد طرفيه وهذا التعلق في ضمن التعلق الاول ونسبته اليه كمسئلة الدلالة التضمنية الى الدلالة المطابقة وهذا لا يقتضي تعدد التعلق به فيصح بهذا الاعتبار تعلق الاسناد بنفس العمل أي بالعمل مجرداً عن اعتبار تعلقه بالسكيفية معه ولا يتبع هذا ان تكون السكيفية متعلقة أيضاً في الواقع لاحتياج النسبة الى الطرفين في الواقع وليس المراد من التعلق بنفس العمل تعلقه به بدون ان يتعلق بالطرف الآخر لان العمل أمر



واحد تصوري لا يصحح ان يكون هو فقط متعلقاً بالنسبة وفيه انه يكون تعلق المتعلق بعلمه أو تعلق جزءه بالمعلوم بعلم السكك أو تعلق العلم بالمعلوم فلا حاجة الى جعل الاعتقاد بمعنى المعتقدات ثم نقول اذا كان الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة واعتبر تعلقه بالاعتقاد فلا اعتقاد اما ادراك النسبة فقط كما هو مذهب القدماء أو الادراكات الاربع كما هو مذهب الامام اذ الاعتقاد بمعنى التصديق ليس الا وعلى الاول لا يمكن اعتبار التعلق الا اذا جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه وعلى الثاني لا يمكن اعتباره الا اذا جعل جزء التصديق متعلقاً به على عكس الوجه الثاني من الوجهين اللذين نقلهما المحقق عن الخياي على قوله سابقاً وحينئذ يجعل العمان عبارة الخ كما ان الوجه الاول من ذبئك الوجهين المذكورين وقد حكم الخياي في ذلك المنقول بكون الوجهين المذكورين فيه تكلفاً فكيف يدعى الظهور هنا مطلقاً مع ان الوجهين المذكورين لابد ان يعتبر في بعض صور التعاق وكذا التكلف اذا حمل الحكم على الاسناد والتصديق على مذهب الامام قال التعلق حينئذ تعلق جزء المعلوم بعلم السكك الخ قال الخياي وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل في الاولى  $\text{كـ}$  حصر عدم اعتباره في الاولى بالنسبة الى الثانية فبعدم امران عدم اعتباره في الاولى واعتباره في الثانية فقوله لان تعلقها بالعمل لبيان وجه عدم اعتباره في الاولى وقوله وتعلق عامة الاحكام الثانية (٣٨) ليس كذلك لبيان وجه اعتباره في الثانية (قان قلت) حصر عدم اعتبار

تكلف محض (قوله وانما لم يعتبر التعاق بنفس العمل الخ) يعني ان اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفية العمل لكن الثاني أولى اذ فيه اشارة الى تسكك وقد اوقع العبارة في شرح المقاصد بدون افظلة كيفية وعبارة هذا الكتاب أولى (١) منها كذا نقل عنه والاولى ان يقال في وجه اعتبار الكيفية ان النسبة وان كانت متعلقة بالتبيين معاً لكن تعلقها بالمحكوم به أقوى لانه مقتضى ومستلزم لها دون المحكوم عليه ولان تعلقها به بنفسه وبالمحكوم عليه بالأداة ولهذا يقال له المنسوب والمحكوم عليه المنسوب اليه وأيضاً ان النسبة التي هي الثبوت وصف المحكوم به دون المحكوم عليه وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به على ما لا يخفى فاعتبار التعاقب بها يكون أولى (٢) (قوله وان اريد به تعلق الاسناد بطريقه أو التصديق بالفضية) الاول باعتبار كون الحكم النسبة والثاني باعتبار كونه ادراك وقوعها أولاً وقوعها (قوله فالمراد بالاعتقاد المعتقدات) فيه ان (١) وجه الاولوية ان فيه فائدين وفي الاول فائدة واحدة وهي كون موضوع الفقه العلم والعمل بحث فيه عن احوال موضوعه واحوال العمل كيفية (منه) (٢) ولما كان اعتبار التعلق بكيفية العمل في النسبة أولى كان في التصديق أيضاً أولى (منه)

التعلق بنفس العمل في الاولى بالنسبة الى الثانية غير صحيح لانه لم يعتبر التعلق بالعمل في الثانية قلت تسامح في العبارة والمراد ان يقول وانما لم يعتبر التعلق بنفس ذي الكيفية في الاولى (قوله والاولى ان يقال في وجه اعتبار الخ) وجه الاولوية ان ما ذكره الخياي يشعر بمساراة العمل وكيفية في جهة التعلق

لكن انما اعتبر التعلق في الكيفية للاشارة الى التسكك وليس الامر كذلك اذ التعلق بالكيفية أولى ثم اعلم انه وان لم يمكن طلب التسكك في الوجه الثاني الذي ذكره بقوله وان اريد به تعلق الاسناد بطريقه الخ على مجرد ذكر الكيفية مع العمل ولا على مجرد ذكر أمر آخر مطلقاً معه بناء على ان التعلق على الوجه الثاني لا يتصور في المفرد لكن يمكن طلب التسكك فيه على ذكر الكيفية على الوجه الخصوص الذي اختاره الشارح وهو جعلها أصلاً في المتعلقة في العمل قديماً له دون العكس (قوله لكن تعاقبه بالمحكوم به أولى) صغرى وما سيأتي في قوله وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به كبرى على هيئة الشكل الرابع هكذا المحكوم به تعلق النسبة به أولى وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به ينتج بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة ان تعلقها بكيفية العمل أولى وقوله لانه مقتضى ومستلزم الى قوله وكيفية العمل دلالة ثلاثة للصغرى (قوله وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به) وكون كيفية العمل محكوماً به في علم الفقه لا يستلزم ملاحظة كونه محكوماً به في اعتبار تعاقب الحكم بها في عبارة الشرح اذ فرق بين كون الشيء على صفة في الواقع وبين ملاحظته على تلك الصفة عند ذكره في موضع ما فلا يرد عليه ان هذا الوجه ضعيف لان المحقق اعتبر هنا مطابق التعلق الشامل لتعلق الشيء بقايتيه لاتعلق الاسناد بطريقه انتهى (قوله والثاني باعتبار كونه ادراك الخ) لا يخفى عليك ان كون الادراك تصديقاً انما هو غلى



مذهب القدماء فلو قال الخبالي أو الإدراك بالقضية لكان أولى لينطبق على مذهب الإمام أيضاً ( قوله بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع ) خصص المنع به بناء على عدم وروده على تعلق التصديق بالقضية ولعل وجهه أنه حينئذ يحمل المعتقد على مذهب الإمام وهو عنده مجموع الطرفين والنسبة وهذا المجموع قضية لكن فيه أن قوله أو التصديق يقتضي كون الكلام مبنياً على مذهبهم كما عرفت ( قوله إلا أن يراد بالتعلق بالمعتقد الخ ) فإن كان التعلق بمعنى تعاقب الاسناد بطرفيه بأن يكون الحكم بمعنى الاسناد فإن اعتبر كون المعتقد النسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بمعتقد واحد واعتبر كونه مجموع الطرفين والنسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بمعتقد واحد وأما أن كان التعلق بمعنى تعلق التصديق بالقضية بأن يكون الحكم بمعنى إدراك الوقوع فإن اعتبر كون المعتقد نفس النسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بنفسه وبمعتقد واحد وإن اعتبر كونه مجموع الطرفين والنسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بنفسه وفيه نظر لأنه لو جوز هذا التعميم لما احتجنا إلى تأويل الاعتقاد بالمعتقدات في هذين الاحتمالين لأن الاعتقاد سواء كان إدراك النسبة فقط أو عبارة عن الإدراكات الأربع فهو متعلق بالطرفين وكذا بالقضية فيتحقق التعلق بالاعتقاد في ضمن التعلق بمعتقد الاعتقاد وقد تواردت في هذا النظر مع بعض الفضلاء ليسكن ذلك الفاضل خصص النظر بصورة تعلق التصديق بالقضية حيث قال ولو جوز هذا التعميم لما احتجنا إلى تأويل الاعتقاد بالمعتقد في تعلق التصديق بالقضية انتهى لعل وجه التخصيص أن الطرفين أما متعلقا ( ٣٩ ) . متعلق الاعتقاد أو جزء متعلق

الاعتقاد المتعلق في التعميم المذكور محمول على ظاهره وهو ما كان عين المتعلق بالأواسطة بالتعميم المذكور لا يرفع الاحتجاج إلى تأويل الاعتقادات بالمعتقدات في تعلق النسبة بالطرفين وفيه نظر لأن متعلقية متعلق الاعتقاد معتبرة في تعلق التصديق بالقضية أيضاً إذا بحمل الاعتقاد

تعلق النسبة بالمعتقدات بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لأن المعتقد هو نفس النسبة أو مجموع الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين ولاهما بدون النسبة على ما لا يخفى إلا أن يراد بالتعلق بالمعتقد ما هو أعم من التعلق بنفسه أو بجزئه أو بمعتقد واحد ( قوله مثل وجود الواجب ووحدة ) أي قولنا الواجب موجود وقولنا الواجب واحد ( قوله حينئذ فيه إشارة إلى أن موضوع الفقه هو العمل ) إذ المتبادر من تعلق الاسناد بكيفية العمل كون الكيفية محكوماً به ومسنداً ومنسوبة لا محكوماً عليه ومسنداً إليه ومنسوبة إليه على ما لا يخفى ( قوله ثم أنه ينبغي الخ ) هذا ناظر إلى قوله ولأنهم عدوا الفرائض الخ وما سبق إلى ما سبق لفاً وثراً على الترتيب ( قوله من قيل المعطف الخ ) ( ١ ) به أن المعطوف الأول بالثانية كما أن المعطوف عليه الأول بالأولى وليس شيء منها مجزئاً والمجزئ الثاني والأولى ( ١ ) أقول لا نسلم أن المعطوف الأول بالثانية بل الثانية بدون الباء وإعادة الباء للتوكيد لا للمقابلة وأيضاً لا نسلم أن المعطوف عليه جملة بالأولى بل الأولى بدون الباء والباء عامل فيها تأمل ( منه )

على معنى المعتقد على تقدير أن يكون الاعتقاد عبارة عن إدراك النسبة فقط لأن بعض أجزاء القضية وهو الطرفان متعلق بالنسبة وهي متعلق الاعتقاد حينئذ وإن كانت بعض أجزائها وهو النسبة متعلق الاعتقاد أولاً وأما جزئية المتعلق فمعتبرة في التعميم المذكور أيضاً لأنه إذا أريد تعلق الاسناد بطرفيه واعتبر كون المعتقد نفس النسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بجزء المتعلق لأن متعلق المعتقد بفتح اللام الذي هو النسبة ليس الطرفين فقط بل إدراكهما أيضاً قال الخبالي كما أن قولهم النسبة في الوضوء الخ قيل فيه بحث لأن النسبة فعل من أفعال القلوب فقوله النسبة واجبة في الصلاة أو هي مندوبة في الوضوء لا يحتاج إلى ما ذكره من التأويل لأن موضوع المسئلة هنا قد وقع موضوع العلم بناء على أن النسبة عمل القلب وهو من أفعال المسكتات انتهى وفيه بحث لأن موضوع الفقه المصطلح أعمال الجوارح قال في التقييد والفقه معرفة النفس مالها وما عليها ويزاد عملاً ليخرج الاعتقادات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد أراد الشمول وقال في التوضيح لشرح هذا الكلام فمعرفة مالها وما عليها من الاعتقادات هي علم الكلام ومعرفة مالها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فإن أردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملاً على قوله مالها وما عليها وإن أردت ما يشمل الأقسام الثلاثة لم تزد انتهى ولا يخفى أن المراد هنا من الفقه ليس الأعم الشامل للأقسام الثلاثة والألم يقابل بالكلام بل المراد الفقه المصطلح الخ قال الخبالي الخ وبالجملة تعميم موضوع الفقه لم يقل به أحد فإن قلت أنه في مقام المنع وقد استوفى ذكر الاسناد فيها وجه هذا



الكلام قلت ثلاثاً بنوعه ان تعميم موضوع الفقه مسلم بين الفقهاء والقائل انما ادعى هذا المسلم منع الخيالي وارذ على المقدمة المسلمة فهو باطل ( قوله ويجوز ان يرفع الخ ) حاصل الوجهين منع كون كلام الشارح من قبيل المعطف على معنوي عالين مختلفين باعتبار تقدير قبل المعطف ثم انه بعد التدوير الثاني ليس المعطوف عليه يسمى علم الترائع لفساد المعنى كما لا يخفى بل مجموع المبتدأ والخبر قال الخيالي وبه يظهر ان ليس الخ يرد عليه ان تسمية العلم المتعلق بالاحكام الثانية المتعلقة بالاعتقاد بعلم التوحيد والصفات ليست لأحصار تلك الاحكام الاعتقادية في التوحيد والصفات بل لان التوحيد والصفات أشهر مباحثه وأشرف مناصده كما صرح به الشارح فلا يمنع ان يكون في العلم المتعلق بالاعتقاد المسمى بعلم التوحيد والصفات علم متعلق بغير التوحيد والصفات ويمكن توجيهه بان علم التوحيد والصفات علم لعلم الكلام والمراد هنا معناه العلمى بقريضة التسمية لا الاضافي ولما كانت حجية الاجماع من مسائل الاصول بحسب المشهور وأعرض بان هذه المسئلة من الاعتقادات لكنه ليس من مسائل لكلام بل من مسائل الاصول وان حكمت بان جميع الاعتقادات من مسائل الكلام والعلم المتعلق بها علم الكلام فعني قوله وبه يظهر الخ ليس العلم المتعلق بالثانية على اطلاق علم الكلام لان بعض الثانية من مسائل اصول الفقه فالعلم المتعلق به من علم اصول الفقه فتقوله علم ( ٤٠ ) التوحيد بمعنى علم الكلام الشامل للبحث عن التوحيد وعن أشياء آخر يتعلق

وابس (١) مني منها بالمعطوف والمعطوف عليه ويجوز ان يرفع علم التوحيد على تقدير والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات أو ينصب على تقدير وابس العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون المعطف للجملة على الجملة ( قوله مشتركة بين الاصولين ) أي بين اصول الفقه وأصول الدين الذي هو علم الكلام فان حجية الاجماع من حيث انها مناط للاستنباط مسئلة الاصول ومن حيث انها مناط لاثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام كذا نقل عنه ( قوله اعم من ذات الله تعالى ) بان يحمل الموضوع ذات الله تعالى وذوات الممكنات (٢) من حيث استنادها الى الله تعالى أو يجعل (٣) الموجود المنطوق أو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً (١) فليزم ان يرتكب المسامحة كما نقل عنه أو تقول ان النسخة التي وقع عليها المحشى الخيالي كانت والثانية بدون حرف الجر فلا محذور ( منه ) (٢) على مذهب طائفة منهم الامام الغزالي ويشتاز عن الاطهر باعتبار وهو ان البحث هنا على قانون الاسلام (٣) على مذهب القاضي اذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله تعالى اما في الدنيا كاحداث العالم وإما في الآخرة كحشر الاجساد وعن أحكامه كبحث الرسول ونصب الامام والتواب والعقاب ( منه )

به اثبات العقائد الدينية لا بمعنى علم يبحث فيه عن التوحيد فقط وحاصل الجواب ان المراد بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد فيما سبق الاحكام من حيث يتعلق بموضوعها اثبات العقائد الدينية وحجية الاجماع من هذه الحجية من مسائل الكلام ولا يضرد كونها من مسائل علم آخر بجبهة أخرى ( قوله أو يجعل

الموجود المطابق ) قال بعض الافاضل من غير كونه مقيداً بشئ وهو يتناول الواجب والممكن ( قوله ) ومن هذا ظهر ان التقابل بين ذات الله وذات الممكنات من حيث استنادها اليه وبين الموجود المطلق ليس بمعقول بل الاول تفصيل والثاني اجمال انتهى أقول ان كانت الحجية في الممكنات قيدا لموضوعية الموضوع كما هو الظاهر فالتالي اعم منه كما لا يخفى ولغناه عند الحجية بيانا للاعراض وفيه نظر ( قوله تعلقاً قريباً أو بعيداً ) وبيان ذلك أن مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع وأما قضايا يتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة فان حكم على المعلوم بما هو محمولات العقائد كما حكم على الصانع بالوحدة تعلق بالموضوع وهو الصانع في هذه المسئلة اثبات العقائد تعلقاً قريباً وان حكم عليه بما هو وسيلة الى محمولات العقائد كما حكم على الجسم بأنه مركب من الجواهر الفردة تعلق بالموضوع وهو الجسم في هذه المسئلة اثبات العقائد الدينية تعلقاً بعيداً ولبعد مراتب متفاوتة واعتراض على هذا بأنه صادق على محمولات المسائل أيضاً مثل الوحدة فان العقيدة هي المسئلة نحو الله تعالى واحد فكما ان هذه المسئلة يتعلق اثباتها على موضوعها يتعلق على محمولها كذا في شرح المواقف ولعل المراد من التعلق التوقف ثم قال في شرح المواقف فالاولى ان يقال المعلوم من حيث ثبت له ماهو من العقائد الدينية أو وسيلة اليها أقول معناه على ما في بعض حواشيه من حيث ثبت له ماهو محمولات



العقائد الدينية أو ما هو وسيلة الى محمولات العقائد الدينية ( قوله ونقل عنه فان الشارح الخ ) لعل ووجه ارتباط هذا المنقول بما في نفس الحاشية ان الحياي ادعي انهم أرادوا من الصفة المطلقة الصفة الذاتية الوجودية واستدل عليه بأنهم لما لم يعدوا يعني ان علم عدمهم المذكور لهذه الإرادة فيستدل بعدم المعد على هذه الإرادة استدلالاً إيجابياً وقوله وان رجع السلك الى صفة ما بمنزلة الدليل لكون عدمهم المذكور لهذه الإرادة الخاصة بل لعدم كونه بحثاً عن أعراض الموضوع وخارجاً عن مقاصده سواء أريد بالصفة الذاتية الوجودية أولاً ولما كان لمنازع ان يمنع كون عدم عبد الامامة من مباحث الصفات لهذه الإرادة مجوزاً كون عدم المذكور لخروجه عن مباحث الصفات في الواقع وان كانت الصفة بالمعنى الأعم وينبغي ما هو بمنزلة دليله أيضاً وهو رجوعه الى صفة ما أجاب فيما نقل عنه بأنه عبد الامامة من مقاصد علم الكلام وهو أثر لرجوعها الى صفة ما فيستدل به على الرجوع استدلالاً إيجابياً فلما ثبت تلك المقدمة وهي ( ٤١ ) الرجوع اندفع المنع الوارد عليه فاندفع

المنع الوارد على الدعوى الذي هو كون عدمهم المذكور لهذه الإرادة لان المدعي المدلل لا يرد عليه المنع أقول لكن يرد على ما نقل عن الحاشية انه لا يسلم ان عبد الشارح الامامة من مقاصد علم الكلام أثر لرجوع الامامة الى صفة ما لم لا يجوز ان يكون ذلك العدد أثراً لا اختيار كون موضوع علم الكلام أعم من ذات الله تعالى فلا بد من ذلك من دليل ( قوله منافاة ) تندفع بان ما ذكره الشارح مبني على عموم الموضوع واخصر على خصوصه فكأنه قال هي من الفقيهيات

( قوله وأما عند غيره فلا تـ الصفة المطلقة الخ ) اعلم ان موضوع العلم ما بحث فيه عن الأعراض الذاتية له أو الأعراض الذاتية لصفاته فنحن من جعل موضوع الكلام الذات فقط يكون البحث فيه عن الأعراض الذاتية له أو عن الأعراض الذاتية لصفاته التي هي أعراض الذاتية مطلقاً ولما كانت الصفة المطلقة عندهم أي المذكورة بدون قيد مخصوصة بالصفة الذاتية الوجودية يكون معنى قولهم مبحث التوحيد والصفات إشرف مقاصد الكلام ان مبحث التوحيد والصفات الذاتية الوجودية اشرفها فيكون له مباحث أخرى هي مباحث الصفات التي هي غير الصفات الذاتية الوجودية ( قوله ولذا لم يعدوا الخ ) أي ولان الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية لم يعدوا ( ١ ) هذه المباحث من مباحث الصفات مع ان السلك راجع الى صفة ما اذ الاحوال صفات غير وجودية والافعال صفات غير ذاتية والنبوة ونصب الامام صفتان فعليتان ونقل عنه فان الشارح ذكر في أواخر هذا الكتاب ان مقاصد الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة أقول بين هذا النقل وبين الحصر المستفاد من قوله الأ عند بعض الشيعة منافاة ( قوله على ان الامامة ) أي فلا حاجة الى رجوعه الى صفة ما وفيه ان كون الامامة من الفقيهيات لا دخل له في ثبات كون الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة هنا وذكر الشارح في أواخر شرح المقاصد لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم السروع اليق لرجوعها الى ان التيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات الخصوصية من فروض الكفايات ( ١ ) لان مطلق الصفة على نوعين ذاتية وفعلية ومباحث الاحوال والمعاد والنبوة والامامة راجعة الى صفة فعلية تدبر ( منه )

( م - ٦ حواشي العقائد ثاني )

جميع من يقول بخصوص الموضوع بالذات الا عند بعض الشيعة عنهم فالخصر اضافي أو بان مراد الشارح من المقاصد ما يعبر ما هو بمنزلة الخ قال الحياي وان رجع السلك الى صفة ما لا معنى للرجوع في الاحوال والافعال فانها صفات أولاً بل الرجوع في النبوة والامامة فقط قبل الاولى ان يقال مع ان السلك راجع الى صفة ما أقول لعل وجهه ان كلمة إنما على ما في المطول فيقيدانه على تقدير عدم الرجوع يكون عدم المعد الذي هو معلل بارادتهم الصفة الذاتية الوجودية من مطلق الصفة أولى وليس كذلك لانه على تقدير عدم الرجوع لا يكون عدم المعد معلل بارادتهم المذكورة ( قوله فلا معنى لجعله علاوة ) وجعله علاوة من جعل الصفة بمعنى الذاتية الوجودية يعني لو سلم ان الصفة مطلقة عندهم لكن الامامة من الفقيهيات الخ لا معنى له أيضاً لان المقصود ان للكلام مباحث أخرى ليكون المذكور بعضاً منها لا يفيد فيه وجود بحث آخر من علم آخر



( قوله وهي أمور كلية ) كبرى والضمير راجع الى فروع الكفايات فينتج ان القيام بالامامة ونصب الامام أمور كلية تتعلق  
 الخ وما سباني من قوله ولا خفاء في ان ذلك الخ كبرى أيضاً فالقياس من قيل مفصول النتائج ينتج انها من الاحكام العملية وتقول  
 وكل ما كان كذلك فهو بعلم الفروع البق <sup>خ</sup> قال احتجالي تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال الخ <sup>خ</sup> أقول الاشارة  
 الى دفع ما يقال من هنا الى قوله ان حدثت الفتن والتمهيد منه الى قوله فاشتتوا فالاولى ذكر الاشارة أولاً ليوافق ترتيب الشارح  
 كذا قاله محمد الشريف ولعل معنى قوله تمهيد لبيان شرف العلم وغايته انه تمهيد مقدمة أي بنسبها لاجل بيان شرف العلم وغايته  
 ولعل حاصل هذه المقدمة ان دفع الفتن والزام أهل البدع قد احتج اليه وبعض غايته الزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم وحفظ  
 قواعد الدين عن ان تزلزلها شبهة المبطلين فيقال ان هذه الغاية شريفة لأنها قد احتج إليها وكل ما هو محتاج اليه فهو شريف  
 فالمقدمة المذكورة جزء من دليل شرف الغاية \* وأما شرف العلم فهو معلول شرف الغاية فعطف الغاية عليه عطف العلة  
 على المعلول لان شرف هذا العلم على ما سباني لأمور أربعة \* منها شرف الغاية وليس الامر كما يتوهم من ظاهر  
 كلام المحشي ان هذا تمهيد لبيان شرف العلم مع قطع النظر عن غايته فلو ذكر شرف الغاية وحده لكان أظهر وأتم  
 قلنا وبعض غايته لان الكلام غايات خمس على ما في المواقف \* منها الترتي من حضيض التقليد الى ذروة الاتقان وما  
 سبذكره الشارح من اب ( ٤٣ ) غايته الفوز بالسعادات الدنيوية والدنيوية فهو غاية للنفايات الحس على

<p>وهي أمور كلية تتعلق بها مصالح دنيوية ودنيوية لا ينظم الامر الا بمحصلها فيقصد الشارع تحصيلها          في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون          الاعتقادية ( قوله هنا مع ما عطف عليه ) وهو قوله ولقلة الوقائع ورديفه وقيل ان هذا عطف          على قوله بركة بناء على اتحاد مؤدي بآه السببية واللام التعليلية والاول أظهر (١) ( قوله قدم عليه          للاهتمام ) نقل عنه أي للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود          الحكم لبتداء مدلالا قاته لا نعتبه الشبهة حيثئذ من أول الامر ومثل كون الفرض متعلقاً بالسبب          لا بالحكم ومثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل ( قوله لا ما توهم ) اشارة الى ان الاختصاص          (١) لان عطفه على الاول عطف على مناسبه لفظاً ومعنى بخلافه الثاني قاته عطف على          مناسبه معني فقط</p>	<p>ما في المواقف وشرحه قال          استاذ الاستاذ مد الله          ظلها لا يخفى ان قول          الشارح وقد كانت الاوائل          تمهيد لبيان شرف العلم          فقط بوجود أربعة * منها          شرف الغاية على ما سبذكره          عليك لا تمهيد لبيان شرف          العلم وغايته مما انتهى *</p>
--	---

( اضافي )

أقول لادخل لهذا الكلام في بيان شرف ما سوى الغاية فان الاحكام  
 الشرعية والعلوم الدينية شريفة والكلام أساس الاول واساس الثاني فحصل الشرف سواء وقع الاختلاف  
 والاحتجاج الى دفعه أولاً وكذا قطعية براهينه بل هو ليس تمهيد لبيان التي سبذكرها الشارح كما تشر به عبارته بل تمهيد لبيان  
 شرف الغاية التي ذكرناها وما ذكره الشارح غايته لتلك الغاية ( قوله والاول أظهر ) اما لفظاً فظاهر واما معنى فلانه حيثئذ  
 يكون صفاء العقائد فقط سبب الاستغناء عن تدوين العلم مع انه لادخل له في الاستغناء عن تدوين الفقه كما لا يخفى ( قوله أي للاهتمام  
 بغير الاختصاص ) قد ذكر في المعاني انه ليس في التقديم شيء باحث اليه يجري مجرى الاصل سوى العناية والاهتمام لكن لا بد  
 للاهتمام من سبب ولا تكفي العناية باعتبار من غير ان يذكر من أين كانت تلك العناية وبم كانت أهم وذلك السبب للاهتمام  
 والعناية مثل التخصيص وغير ذلك مما يناسب المقام فتقابل الاهتمام بالتخصيص فتقابل المفعول العام باحدى علله وهو غير جنس  
 ولذلك خصص المفعول بمفعول ماعدا العلة المذكورة من العلل مثل العناية بالدليل أي السبب المغاير للاختصاص من أسباب  
 الاهتمام مثل العناية وفيه ان العناية والاهتمام بمعنى واحد وهو القصد اذ قد ذكر في مطول المعاني أحدهما موضع الآخر  
 وعطف أحدهما على الآخر على طريق عطف التفسير في مواضع عديدة كما في بحث تقديم المسند اليه وبحث تقديم المفعول  
 ونحوه على الفـ بل كما لا يخفى على الناظر فيه فالظاهر حيثئذ ان يقول مثل أصالة الدليل ( فان قلت ) فليكن مثلاً للاهتمام  
 والمعني ان الاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل لاصالته لئلا يرد ما ذكر ( قلت ) بإياه قوله ومثل ورود الحكم الخ



ومثل كون الغرض متعلقاً بالسبب الخ ومثل ازالة توهم كونه الخ فان هذه الامور سبب الاهتمام لانفس الاهتمام \* الا ان  
يتكلف التدبير بان يقدر ويقال المراد مثل العناية بالدليل ليرد الحكم ابتداء مدلاً الخ ويمكن توجيه كونه قوله مثل العناية  
مثلاً لغير الاختصاص بان يقال التدبير مثل سبب العناية بالدليل الذي هو الاصل \* وذلك السبب هو اصاله الدليل ثم اصاله  
الدليل علة الاهتمام بذكر الدليل مطلقاً وهو يقتضي تقديم ذكره ترجيحاً للاهم على غيره وأما ورود الحكم ابتداء مدلاً فانه  
غرض في الاهتمام بذكر الدليل أولاً وهو يقتضي تقديم ذكره \* وأما كون الغرض متعلقاً الخ فانه علة الاهتمام بذكر الدليل  
مطلقاً وهو يقتضي تقديم ذكره للاهم \* وأما ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل فاعلم ان المراد يحتمل ان يكون بلا دليل  
في نفس الامر أو عند المدعي أو في الذ كر فعلى الاولين الازالة ان لم تقيد بابتداء الامر فهو غرض في الاهتمام بذكر الدليل  
مطلقاً وهو يقتضي تقديم ذكره ترجيحاً للاهم وان قيدت فهو غرض من الاهتمام بذكره أولاً وهو يقتضي تقديم ذكره وكلا  
الامر في التقييد وعدمه جائزان كما لا يخفى \* وأما على الثالث فيجب ان يكون المراد الازالة في ابتداء الامر ليكون غرضاً  
في الاهتمام بذكر الدليل بعد الدعوى فلا بدفع كون توهم الدعوى بلا دليل ( ٤٣ ) في الذكر لان التوهم انما

يكون فيما يحتمل خلاف  
التوهم فاذا لم يذكر البنية  
ومعنى كون ذكر الدليل  
بعد الدعوى دائماً لتوهم  
كون الدعوى بلا دليل  
في الذكر انه لو لم يذكر  
بعده لتوهم كون الدعوى  
بلا دليل في الذكر ولا  
يخفى انه لا معنى للتوهم  
حينئذ لان ذكر الدليل  
مقامين ما قبل الدعوى  
وما بعدها فاذا لم يذكر  
بعدها أيضاً تبقى الدعوى  
بلا ذكر الدليل قطعاً \*

اضافي لا حقيقي تأمل (١) ( قوله فان من ظالمها ) نقل عنه وهذا القدر كاف في اطلاق الافادة  
كما يقال خبر الرسول بغير العلم الاستدلالي ومن البين في ذلك قولهم معنى قولنا مقدمة الكتاب  
في كذا ان هذه المعاني في تحصيل الادراكات بمعنى انها تحصل بتلك المعاني على ما حققه الشريف  
المرجاني في حاشية المطول انتهى ونقل عنه أيضاً حينئذ يراد بالاحكام المعني الاول من المعاني  
الثلاثة ( قوله ولك ان تقول الخ ) نقل عنه فعلى هذا يكون المراد بمعرفة الاحكام معرفة الاحكام  
الجزئية عن ادلتها التفصيلية والمعني وسماوا الاحكام الكلية المفيدة بمعرفة الاحكام الجزئية بالثقة  
قبل فيه اشكال من جهة ان المأخوذ عن الادلة التفصيلية هو الاحكام الكلية لا الجزئية ويمكن  
دفعه (٢) باعتبار الوساطة ( قوله التباير الاعتباري كاف في الافادة ) أي في اطلاق لفظ الافادة  
(١) اشارة الى ان الاختصاص الاضافي انما يكون اذا كان عدم الشرف سبباً من أسباب الاستثناء  
وذلك ليس سبباً في الواقع (منه)  
(٢) وحاصل الدفع انه لما كانت الاحكام الجزئية مأخوذة منها بواسطة الاحكام الكلية لا تدراج  
الاحكام الجزئية تحت الكلية فاذا أخذ الكلّي أخذ الجزئي لتضمنه الجزئي حينئذ يصح قولنا  
الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية تأمل ( منه )

والحاصل ان ذكر الدليل قبل الدعوى يكون لازالة توهم كون الدعوى بلا دليل في الذكر ولا يتصور ذلك في  
ذكره بعد الدعوى ( قوله لاحقاً فتأمل ) \* لعل وجه التأمل الاشارة الى ان هذا القصر قصر قلب لان المخاطب اعتقد ان سبب  
الاستثناء عدم الشرف كما أشعر به تقرير السؤال في القول السابق فقلبت به بان سببه هذه الامور وشروط قصر القلب كما  
في التلخيص محقق الثاني بين الوصفين ولا تنافي بين هذه الامور وعدم الشرف ومنع التفاضل في اشتراط هذا الثاني وفصله في  
المطول فارجع اليه \* قال الحياي الا يرى انه لما ظهر الفتن الخ يعني ان سبب الاستثناء هذه الامور فقط فتند ارتفاعها ارتفع  
الاستثناء ولو كان السبب عدم الشرف لما ارتفع الاستثناء في زمن مالك لان عدم الشرف حينئذ باق وفيه ان هذا لا يدفع توهم  
ان سبب الاستثناء عن تدوين الكلام عدم الشرف مع انه المقصود من البيان ( قوله حينئذ يراد بالاحكام المعني الاول من  
المعاني الثلاثة ) مبنى هذه الإرادة اضافة المعرفة الى الحكم اذ لو كان المعني الثاني للزم ادراك الادراك كما سبق فيما نقل عنه عن  
الحياي فلا وجه لتخصيص هذه الارادة بالجواب الاول ( قوله والمعني وسماوا الاحكام الكلية المفيدة الخ ) لعل هذا سهو من  
قلم الناسخ والظاهر ان يقول وسماوا علم الاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية فتدبر



( قوله ومن حيث حصولها فيها مفادة ) ذكر بعض الافاضل ان الحكم على المحيى راجع الى قيد الحجية فاللفظ في الحقيقة حصولها فيها كما ان المفيد ذاتها ان معنى الافادة الانبات فان فاد بمعنى ثبت صرح به العصام على الفوائد الضمانية ولا يخفى (١) ان المفيد ما لم يكن ثابتاً بدون المفاد لا يكون مثبتاً اياه والتصديق لا يكون ثابتاً بدون الحصول (٢) في النفس فلا افادة في الحقيقة فاطلاق لفظ الافادة مجازيراد به الاستلزام وهذا السرفس المحيى الافادة باطلاق لفظ الافادة ( قوله يأتى منه لان التدوين الخ ) يعني ان كلام الشارح يقتضى ان يكون المسمى من جملة المدون الذي سبق ذكره حقيقة أو حكماً ولا يخفى ان المذكور حقيقة تدوين المعلوم وتجهيد وترتيبه وليس تدوين المعلوم كتدوين الملكة أي بمنزلة تدوينها حتى يكون تدوينها مذكوراً حكماً بواسطة ذكر تدوين المعلوم ودليل عدم تدوين المعلوم كتدوين الملكة انه لا يضاف التدوين عرفاً الى الملكة فلا يقال دوت الملكة فلو كان تدوين المعلوم كتدوين الملكة لوقع اضافة التدوين الى الملكة وشاع ذلك ( قوله وأما الجواب الثاني والثالث فلا يلائمه السياق لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم ) أي يكون تدوين الاول بمنزلة تدوين الثاني فيكون تدوين العلم مذكوراً حكماً بواسطة ذكر تدوين المعلوم \* ودليل كون تدوين المعلوم كتدوين العلم انه شاع ان يقال كتبت علم فلان والكتابة هي التدوين لان معنى التدوين ادناه البعض من البعض وهو بالكتابة فلو لا ان تدوين المعلوم كتدوين العلم لما اضافوا التدوين الى العلم ( قوله فيندفع بجعل المعرفة الخ ) اما انه يراد بالمعرفة والادلة المفيدة أو المفادة وعلى الاول لا يدخل في الباقي من الاجوبة الجواب الرابع لان المفيد فيه هو الملكة لا المعرفة \* وعلى الثاني يدخل ( ٤٤ ) ويتمشى الجواب فيه اذ الملكة المفيدة للمعرفة البقية من الامارات انما

تحصل للمجهد ويرد على هذا الدفع انه يلزم ان تكون الاحكام المعلوم من الادلة القطعية خارجة عن الفقه وهو باطل والجواب (٣) اننا نختار ان الادلة اللفظية لا تفيد الا ظناً كما ذهب اليه بعض فكذا ما يتفرع عليها من الاجماع والقياس أو نقول كل ما دل عليه دليل قطعي من الاحكام فهو مما علم من الدين ضرورة وقد صرح في الحصول بخروج شبهة عن الفقه وهذا الابراد مع جوابيه مما ذكره المحقق الشريف على شرح مختصر الاسول ( قوله ومحصل البقين عن الامارات انما هو من شأن المجهد ) فان قلت الظن لا يفيد البقين كما صرحوا به قلت قد حقق المحقق الشريف في حاشيته على شرح مختصر الاسول وقال ما حاصله ان كون الحكم الحاصل من الامارات يقيناً للمجهد بمعنى كون نبوته ظاهراً أي كون حكم الله ظاهراً يقيناً له سواء (٤) كان حكمه تعالى في الواقع كذلك أولاً وطريق تحصيل البقين انه قد انمقد الاجماع على ان المجهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه الحاصل من الامارة وقد علم ذلك الاجماع بالتواتر فيكون علمه بالاجماع يقيناً وهذا الاجماع في نفسه دليل قطعي كما ان نبوته قطعي فاذا نظر المجهد في اماره وحصل له منها ظن بحكم حصل البقين بثبوت هذا الحكم بترتيب مقدمات يكون حصول الظن له من الامارة حداً اوسط فنقول هذا الحكم

فذا ان التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة ( قوله يأتى عنه ) لان التدوين والتجهيد والترتيب لا يضاف عرفاً الى الملكة نقل عنه وأما الجواب الثاني والثالث فلا يلائمه السياق لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفاً وقد شاع ان يقال كتبت علم فلان وسمعت وأما تدوين الملكة فما يأتى به (١) الذوق السليم ( قوله لكن يرد على اول الاجوبة الخ ) نقل عنه وأما على باقى الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى البقين والادلة بمعنى الامارات ونحصل البقين عن الامارات انما هو شأن المجهد لا غير وهذا التوجيه

( لا يثنائي )

الاجماع والقياس أو نقول كل ما دل عليه دليل قطعي من الاحكام فهو مما علم

من الدين ضرورة وقد صرح في الحصول بخروج شبهة عن الفقه وهذا الابراد مع جوابيه مما ذكره المحقق الشريف على شرح مختصر الاسول ( قوله ومحصل البقين عن الامارات انما هو من شأن المجهد ) فان قلت الظن لا يفيد البقين كما صرحوا به قلت قد حقق المحقق الشريف في حاشيته على شرح مختصر الاسول وقال ما حاصله ان كون الحكم الحاصل من الامارات يقيناً للمجهد بمعنى كون نبوته ظاهراً أي كون حكم الله ظاهراً يقيناً له سواء (٤) كان حكمه تعالى في الواقع كذلك أولاً وطريق تحصيل البقين انه قد انمقد الاجماع على ان المجهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه الحاصل من الامارة وقد علم ذلك الاجماع بالتواتر فيكون علمه بالاجماع يقيناً وهذا الاجماع في نفسه دليل قطعي كما ان نبوته قطعي فاذا نظر المجهد في اماره وحصل له منها ظن بحكم حصل البقين بثبوت هذا الحكم بترتيب مقدمات يكون حصول الظن له من الامارة حداً اوسط فنقول هذا الحكم

(١) هذا منع للملازمة اذ حيث ان تكون الدلائل كلها امارات ولا يوجد دليل يقيني ( منه )

(٢) هذا عند الاشاعة بناء على قولهم المجهد قد يخطئ وقد يصيب وأما عند المعتزلة القائلين بان كل ما أدى اليه رأي المجهد

فهو صواب عند الله وان حكم الله في كل حادثة ما أدى اليه رأي المجهد فعنى كون الحكم الحاصل من الامارة يقيناً للمجهد

كون نبوته عند الله تعالى يقيناً له ( منه ) (٣) لان الانبات فرع الثبوت ( منه )

(٤) لان التصديق قسم من العلم والعلم معرف بحصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة فلا تتم ماهية العلم الا بالحصول ( منه )



مما أدى إليه ظن من اشارة وكل حكم كذلك فهو واجب العمل به يقينا للاجماع القطعي الثابت بالتواتر (١) على وجوب العمل بمقتضى ظن المجتهد ثم نقول وكل ما هو واجب العمل يقينا فهو ثابت أي حكم الله بحسب الظاهر يقينا ينتج ان هذا الحكم ثابت بحسب الظاهر يقينا فلم ان اليقين حاصل للمجتهد بهذا الطريق والظن الحاصل من الامارة وسيلة لتحصيل ذلك اليقين بهذا الطريق لانه حد أوسط ( قوله لا يتأني في الجواب الاول الخ ) اما اذا كان التوجيه والتخصيص المذكور في المفيد وهو الموصول فظاهر لان الموصول في الجواب الاول عبارة عن المسائل لا عن المعرفة واما اذا كان في المقادير المسائل مطلقا الحاصلة من الادلة مطلقا لا تفيد المعرفة اليقينية عن الامارات اذ العلوم العام لا يفيد العلم الخاص واما اذا خصص المسائل ايضا (٢) باليقينية والادلة بالامارات لتصح الاستفادة فالإيراد المذكور وان كان متدفعا حيث لا يمكن ان يكون على ان مدار الدفع تخصيص المعرفة ومدار الدفع في هذا التوجيه هو تخصيص المسائل ولا دخل لتخصيص المعرفة حيث في اندفاع الإيراد بل هذا التوجيه هو عين ما نقل عن الخليلي بقوله وهذا الكلام مبني على عدم التقييد بالمسائل الخ كما سبأني في هذا الكلام ( قوله والا فلا سؤال ) لان المقلد وان حصل له الظن بالمسائل المدونة عن اماراته لكن لا يحصل له اليقين على الكيفية المذكورة فيما سبق اذ ظنه لا يؤديه الى عام اذ لم يتفقد اجماع على وجوب اتباعه لظنه بل اتفقد اجماع على خلافه كما صرح به المحقق الشريف في حاشية شرح مختصر الأصول ( قوله وفيه ما فيه يعرف بالتأمل ) لعل ما فيه ان المقلد يحصل اليقين ايضا ( ٤٥ ) على ثبوت تلك المسائل ظاهرا

لا يتأني في الجواب (١) الاول كما لا يخفى ونقل عنه قبل وهذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة عن الامارات والا فلا سؤال ولا جواب على ما لا يخفى وفيه ما فيه يعرف بالتأمل ( قوله والتوفيق بين الخ ) يعني ان بين الاجماعين تنافيا لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم كون المقلد العارف بالاحكام من المدون قريبا والاجماع على عدم فقهه المقلد بتأني فوجب التوفيق بينهما ولا يتأني ذلك الا ان يحمل للفقه معنيين ونقل عنه وقد يطابق الفقه على المعلومات المدونة وقد يطلق على العلوم الحاصلة بالامارات فالمعنى الاول متحقق في فقهه المقلد دون الثاني وحاصل الجواب منع بطلان اللازم (١) لان الفقه على الجواب الاول عبارة عن المعلومات والمسائل فلا يكون اليقين صفة لها بل هو صفة للمدعي وأيضا الفقه على تقدير كونه عبارة عن المسائل يكون نفس تلك المسائل التي اذا اوردت على أهلها وطالها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام عن أدلتها حاصلة للمقلد فلزوم فقهه المقلد على الجواب الاول فقط مما لا شبهة فيه تأمل ( منه )

اليقينية الحاصلة من الامارات ان يكون اليقين بالمسائل متسببا عن الامارات بان يكون سبب اليقين حصول الظن بالمسائل عن الامارات بان هو بصدد تحصيلها ولا شك ان سبب يقين المجتهد هو ذلك وأما المقلد فسبب يقينه بالمسائل وصولها اليه من جهة المجتهد حتى لو وصلت المسائل المدونة اليه فقط بدون امارات يحصل اليقين بثبوتها أيضا اذ يكفي ان يعلم يقينا انها مما استخرج المجتهد ( قال الخليلي متعلق بالمعرفة ) وانما اعتبر تعلقه به مع أنه يجوز ان يكون صفة للاحكام أو حالا منها على ان يكون حقا مستقرا لان اعتبار الحجية المذكورة لاخراج علمي الرسول وجبريل لا يفيد على تقدير كون الظرف صفة للاحكام أو حالا منها اذ حيث لا يلزم ان تكون المعرفة ناشئة عن الادلة بل اللازم كون الاحكام ناشئة عنها بالاستدلال مطلقا سواء كان مستخرجها ومستنبطها من تلك الادلة بالاستدلال هو صاحب تلك المعرفة فتكون معرفتها ناشئة عن الادلة من حيث هي أدلة أولا فلا تكون ناشئة عنها من حيث هي وفيه تأمل لان اعتبار الحجية لاخراج علمها يفيد على تقدير كون الظرف حالا من الاحكام تقدير وقيل اعتبار تعلقه بالمعرفة لانه لو كان صفة للاحكام أو حالا منها لا يخرج علم المقلد أقول يخرج على تقدير الحاشية علم المقلد الذي لم يسبقه مجتهد كمن قد الرسول في زمنه عليه السلام الا ان يراد من قوله لا يخرج علم المقلد رفع

(١) هنا لم يصرح به السيد هناك لكن صرح به التفتازاني في التلويح ( منه )

(٢) أي كما خصص المقادير وهو المعرفة وأدلة المقادير ( منه )



الاجتناب الكلي (قوله وقال الجمهور يجوز لهم الاجتهاد) وهؤلاء اما ان ينعوا القدرة على النص بالاجزاء أو يلزم عدم جواز الاجتهاد والاول اظهر لان مبلغ قدرة الانبياء طلب الوحي وهو لا يستلزم الوحي ثم قد بقي محل اختلاف آخر وهو انه اذا جاز فهل وقع أم لا ثم يقال انه على تقدير وقوعه هل يجب أم لا ويجوز ان يكون محل الاختلاف في الوقوع وعدمه بعد تقدير عدم الوجوب بان يقال هكذا قال الجمهور يجوز لهم الاجتهاد وهل يجب اولاً فيه وجهان وعلى تقدير عدم الوجوب هل وقع أم لا لان دعوى الوجوب بنافي دعوى عدم الوقوع اذا انبىء لا يتركون الواجب (قوله وهل يجب اولاً فيه وجهان) الظاهر من سوق العبارة ان مقسم الوجوب وعدمه الجواز المذكور سابقاً فالجواز المذكور بمعنى الامكان العام بمعنى سلب الضرورة عن طرف العدم وبؤيده تقابل عدم الجواز السابق فقوله فاذا جاز أو وجب يجب حمل الانفصال فيه على مانعة الحلو ولا يجوز حله على الانفصال الحقيقي إلا ان يراد من الجواز الامكان الخاص أو العلم بمعنى سلب الضرورة عن طرف الوجوب وهو باطل في هذا المقام لا بانه سوق عنه كل الابهاء (قوله لقوله عليه السلام انما انا بشر) الحديث سوق الحديث يستمر بعدم جواز الخطأ للنبي عليه السلام في أمور الدين لمن تدبر (قوله من الاعتراض على تعريف الفقه ووجوه الجواب عنه تدبر) وفيه انه لا منشأ للاعتراض ههنا اذ ليس كونه نفس المعرفة (٤٦) - اظهر من كونه ما يفيدها بخلاف الفقه فان معناه اللغوي السبب يكون معناه

(قوله لا يكون الا استدلالاً) فيكون حاصل التعريف ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن الادلة التفصيلية بالاستدلال فلا اشكال (قوله لا يختم الا كتاب) أي تكافئه يقال تختم بالامر يحمل مشاقه (قوله للرسول علم اجتهادي) في الازهار اختلف العلماء في اجتهاد الانبياء قال بعضهم لا يجوز لهم الاجتهاد لقدرتهم على النص بالاجزاء وقال الجمهور يجوز لهم الاجتهاد وهل يجب اولاً فيه وجهان فاذا جاز أو وجب هل يجوز الحمل على الخطأ أو هم معصومون عن الخطأ في الاجتهاد فيه وجهان وهذا في أمور الدين وأما في أمور الدنيا فيجوز الخطأ والسهو لقوله عليه السلام انما انا بشر مثلكم فاذا أمرتكم بشي من أمر دينكم فخذوه واذا أمرتكم بشي من رأيي فانما انا بشر مثلكم أي أخطئ وأصيب كسائر أفراد البشر كذا في شرح المشكاة (قوله تعريف الاحكام للاستغراق) أي الالف واللام في الاحكام للاستغراق فيكون معنى الفقه معرفة جميع الاحكام العملية عن ادائها التفصيلية نقل عنه وأما من لم يجعله للاستغراق وأخرج علمه عليه السلام بهذا القيد فالاعتراض وارد عليه أقول انما ورد اذا كان المخرج بهذا القيد ممن يجوز الاجتهاد للنبي عليه السلام واما اذا لم يكن منهم فلا (قوله مثل ما مر من الكلام) أي من الاعتراض على تعريف الفقه ووجوه الجواب عنه تدبر (قوله أي اولاً)

اصطلاحاً المعرفة وأيضاً قول الشارح والعلم المتعلق بالظاهر في كون المعين عبارتين عن المعرفة الا ان يقال لما كان الظاهر في الفقه كونه نفس المعرفة يكون الظاهر في اصول الفقه كونه بمعنى المعرفة أيضاً لاضافة الاصول الى الفقه وفيه أيضاً ان الجواب الثاني لا يخشى فيه اذا انفاد ليس أمراً جزئياً بل كلياً

(فيه)

عنه قوله اجمالاً (قال الحياطي عد في المواقف كونه بازاء المنطق الخ) انما عده وجهاً

آخر لان كونه بازاء المنطق بأي وجه كان يناسب ان يسمى باسمه لكنهم سموها بما يرادفه لئلا يتبس بالمنطق ما ينطق به وهو الكلام قال الحياطي فيؤول الى كونه مورداً للقدرة أي يرجع ومعنى الرجوع ان كونه بازاء المنطق بسبب كونه مورداً للقدرة بسبب تلك المقابلة والمثابرة وفيه انه ان اراد انه لا تكون المقابلة وجهاً للتسمية بالكلام ممنوع وان اراد ان وجه المقابلة في الواقع امر يوضح ان يكون وجهاً للتسمية من اول الامر كما ان المثابة تكفي في ذلك فسلم لكن ذلك لا يقتضي جمعها وجمعها وجهاً واحداً للتسمية الا ان يختار الشق الثاني ويقال ليس المراد تعليل وجوب الجمع بل تعليل صحته اذ لو لم يرجع المقابلة بالمنطق الى ايراث القدرة ولم يكن وجه المقابلة والمثابة ذلك لسكان أحدهما أجنبياً عن الآخر فلا يمكن الجمع بينهما لكن لما كان وجه المثابة ذلك صح الجمع بان يجعل وجه التسمية ايراثه القدرة وهو شامل لان يكون علة للتسمية أولاً ولان يكون علة للتسمية لانه يقال لعل علة للنبي وانه علة لذلك الشيء ثم يشبه في ايراثه القدرة بالمنطق فيكون الحاصل انه كالمنطق في ايراث القدرة فكما ان المنطق يسمى به لحدوث العلة فكذلك الكلام يسمى به لهذه العلة ويحتمل ان تكون فائدة هذا التشبيه الإشارة الى ان قوله لانه بورث يحتمل ان يكون علة للتسمية لان كون مشابة المنطق علة للتسمية بالكلام معلوم لان



الشيء يسمى باسم شبيهه ولما قال كالتنطق يعلم ان ابراهيم القدرة به يشبه ابراهيم القدرة بالتنطق فيكون هذا التشبيه اشارة الى ارادة الجمع بين وجهي التسمية في قوله ولانه يورث قدرة على الكلام ( قوله يقتضي ان يكون مطلقاً على غيره الخ ) فيه ان اولاً هنا بمعنى زمان اول فالاول صفة الزمان لا صفة الإطلاق فلا يقتضي الا زماناً ثانياً \* قيل أقول هذا سهو فان قولنا ضرب زيد عمراً اولاً مثلاً لا يقتضي ان يضرب بكرأ ثانياً بل يقتضي ان يقع قبل ثان أعم من ان يكون عين الفعل الاول على مفعول آخر أو غيره على المفعول الاول مثل ان يقال وأكرم ثانياً وما نحن فيه من هذا القبيل أي فاطلق عليه أولاً ثم خص ثانياً أقول لعل هذا القائل قد سمي عن العلم فان كونه اول ما يجب من العلوم الخ انما يقتضي ان يكون الكلام متقدماً على سائر العلوم في تعلق امر متعلق بسائر العلوم أيضاً وهو التسمية بالكلام هنا وأما كون إطلاق الاسم أولاً وكون تخصيصه ذلك الاسم بالمسمى ثانياً فأمراً لا يلزم من الدليل المذكور بل مرتبة إطلاق الاسم تقدم في نفس الامر على مرتبة تخصيصه بالمسمى \* قال أستاذ الاستاذ يمكن ان يجاب عن أصل الأبرار باننا سلمنا اقتضاء الإطلاق عليه أولاً اقتضاء الإطلاق على غيره ثانياً لكن لاننا لزوم الإطلاق بالفعل لمانع وهو التخصيص فيكون حاصل المعنى أي أطلق عليه أولاً ثم في صدد الإطلاق على غيره ثانياً خص به تمييزاً فالتخصيص يكون مانعاً من الإطلاق على غيره ثانياً \* أقول معنى الاول السابق على الغير يقتضي المسبوقية البتة فان كان أولاً صفة للإطلاق فيقتضي اطلاقاً ثانياً \* ومعنى الاقتضاء هنا ان ( ٤٧ ) أولاً موقوف على المسبوق لصدق

معناه فان لم يوجد المسبوق لكذب معناه فلا يجوز التكلم به فان كان مراد أستاذ الاستاذ حمل أولاً على معنى مجازي عام وهو عدم سبق الغير عليه فلا حاجة الى اعتبار المانع كما لا يخفى \* وأن كان مراده ابقاء على حقيقته فلا يخفى ان عدم مطابقة معنى

فيه ان الإطلاق عليه أولاً يقتضي ان يكون مطلقاً على غيره ثانياً وهو محل (١) بحث ( قوله اذ لا شركة ) وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص والمدعى لزوم ضياع أحد الأمرين فالاولى (٢) ان يقال اذ لو كان سبب هذا الإطلاق مجرد كونه مما يجب ان يعلم أو يتعلم بالكلام فلا (٣) (١) واعلم ان لفظ الاول معنيين أحدهما مالا يكون مسبوقة بالغير والثاني ما يكون سابقاً على الغير والاول لا يقتضي الثاني كما حقق في موضعه والثاني يقتضيه والمراد هنا هو الاول دون الثاني فلا يرد ما ذكر من قوله ان الإطلاق ومنشؤه اشتباه اشتراك لفظ الاول في معنيين ( منه ) (٢) والجواب ان هذا علة لضاع ذكر وجه التخصيص فقط وأما علة قبس الاول فقد ذكرها المحشي في الحاشية والى الجواب اشار بقوله فالاولى ( منه ) (٣) ثم لا حاجة الى قيد الاولية اذ معنى الكلام فاطلاق عليه هذا الاسم لكونه مما يعلم ويتعلم (منه)

الشيء للواقع يقتضي الكذب وان عدم المطابقة لمانع \* نعم لو كان معنى الاول السابق على الغير عند عدم المانع لوضح ما ذكره \* قال الخبالي اما قيد الاول في الاول الخ نقل عنه لان سبب الإطلاق اما الوجوب أو أول الوجوب فان كان الاول ضاع قيد الاول وان كان الثاني ضاع ذكر وجه التخصيص لما ذكره المحشي من انه لا شركة انتهى \* أقول ولما كان المانع ان يختار الشق الثاني ويقول يجوز ان يشترك معه علم آخر في كونه أول ما يجب فلا تكفي أوليته للتخصيص فيحتاج الى التمييز ابطال سنده بانه لا شركة الخ \* ولما كان المانع ان يعود ويقول سلمنا انه لا شركة الخ لكن يجوز ان يسمى به الغير لغير هذا الوجه أي لغير كونه أول ما يجب يعني ان سائر العلوم يشترك مع الكلام في كونه مما يجب والكلام مرتبة عليها في كونه أول ما يجب ولما احتل ان يكون لواحد من العلوم مرتبة على الكلام بوجه آخر يرجح تسميته بالكلام فيعارض مرجح الكلام فيناقضان فيثبت الاحتياج في التخصيص الى التمييز أجاب عنه أيضاً بإبطال صلاحية السند للسندية بان هذا لا يستلزم الاحتياج الى التخصيص اذ لو استلزم لم في سائر الوجوه أيضاً والتالي باطل \* ثم انك علمت بما قررنا فصاحة ما قيل في تقرير المنع الثاني انه جواب سؤال مقدر مثل ان يقال سلمنا ان علم الكلام انما سمي به لكونه أول ما يجب امكن بمحتل ان يسمى به غيره لكونه مما يجب في الجملة وان لم يكن أول ما يجب فيحتاج الى ذكر قوله ثم خص الخ وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص الخ \* أقول في كلام الخبالي تركب الاولى من وجود ثلاثة الاول ان المدعى أعم وهو أحد الأمرين والدليل أخص لانه يفيد الثاني فقط فيلزم ذكر دليل يثبت أحد الأمرين والثاني ان تعلق دليله بالثاني غير متعين من كلامه فيلزم تعيين ما ذكر



من الدليل الثاني بنصب القرينة والثالث ان ما ذكره من الدليل ليس دليلاً للضياع الثاني بل دليل لدليالية دليله أي دليل استلزام الامر الثاني للضياع الثاني كما ظهر من تقرير قول أحمد فينبغي ان يذكر في الاول ما في مقابلته من دليل الدليل وم يذكر وتنهى مراده من تقريره انه أراد بقوله فالاولى دفع الوجه الاول فما ذكره بعد قوله فالاولى هو دليل أحد الامرين وما خصه أحد الضياعين ثابت لأن أحد الامرين ثابت وأما قوله اذ لا شركة فهو خارج عن دليل أحد الضياعين بل دليل لدليالية دليل الضياع الثاني وقد نصب فيما قال بعد قوله فالاولى قرينة على ان قوله اذ لا شركة متعلق بالشق الثاني فقط وهو قوله في الشق الاول وهو ظاهر فاندفع الوجه الثاني أيضاً لكنه ليس مراده دقته والا لنقال في أول كلامه وهذا اما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص ولم يتعين من تقرير كلامه والمسعى ضياع أحد الامرين وأما الوجه الثالث فلم يندفع بما ذكره بعد قوله فالاولى لانه لم يذكر دليلاً لدليالية دليل الضياع الاول بل قال هناك وهو ظاهر يعني ان دليالية دليل الضياع الاول غير محتاجة الى الدليل لظهوره وبداهته ولذا لم يذكر لها دليلاً واذا قرر هذا فما قاله بعض الافاضل من ان المذكور اما هو ضياع ذكر وجه التخصيص ولم يتعرض لوجه ضياع ذكر الاول اعراضاً عما ذكره تعرضاً لما خفي كما يظهر بالتأمل انتهى يشعر بان المراد من قوله فالاولى الخ دفع الثالث وليس كذلك كما عرفت ولو قلت ان مراد ذلك البعض انه لم يتعرض لوجه ضياع أحد الامرين لظهوره فظهوره ممنوع بل الظاهر دليالية دليل الضياع الاول ولذا قال قول أحمد هناك وهو ظاهر ولم يذكرها دليلاً (قوله أي أفسر الاطلاق) فيه لطف (قوله ففيه ما فيه تأمل) اما وجه التعليل فهو ان المراد بأولية الاطلاق أولية الحقيقة وهو ظاهر اذ لو سمي به آخر معه لما كان لقوله ثم خص به وجه واذا كان كذلك فلو كان علم آخر مشتركاً معه في كونه أول ما يجب لا يقتضي (٤٨) كونه أول ما يجب تسميته بالكلام ولا بمعنى الحقيقة بل بمعنى الاضافي

بالنسبة الى ما لم يشترك معه في كونه مما يجب أولاً لان كونه أول ما يجب حيث دلل بالمعنى الاضافي فان قلت فلتكن أولية

الاطلاق بالمعنى الاضافي قلت حيث لا يصح قوله ثم خص به لانه يقتضي ان لا يسمى به (من) غيره والاولية الاضافية لانثاني ان يسمى به غيره في مرتبة أو مقدماً عليه بل يقتضي ان يسمى به غيره في مرتبة أو مقدماً عليه ليجتاز الى حل الاولية على المعنى الاضافي اذ لا يحمل عليه بدون الحاجة \* وأما ما فيه فلان قوله حتى يختص للتفسير اما غاية لتفني أو لتفني لا لتفسير المتصدر \* وعلى الاول يفهم انه لو كان شركة لكان الاختصاص للتفسير لكنه لم يكن فلم يكن الاختصاص للتفسير وكان تفيد الاطلاق بأولاً صحيحاً وهذا مناف للمفهوم من أول كلامه لانه لا يفهم منه انه لو قيد الاطلاق بأولاً يضيع القيد الاول وذكر وجه التخصيص وعلى الثاني يفهم منه ان غاية عدم الشركة الاحتياج في التخصيص الى التميز ونسب كذلك بل ذلك غاية الاشتراك \* نعم لو لوحظ مع عدم الاشتراك تفسير الاطلاق بالاطلاق أولاً لكان غاية ذلك لكن الوجه الثاني هو كون ذي الغاية عدم الاشتراك فقط وعلى الثاني لعل وجه التأمل اشارة الى جميع ما ذكره قال الخياي وقال بعض السلف عطف على قوله فان الفاسق مخلد في النار فيكون دليلاً أيضاً لقوله لا بين الجنة والنار وحاصله ان اثبات الواسطة كذلك مذهب السلف من أهل السنة فلو كان مراده ذلك لم يعتزل عن مجلس الحسن البصري لانه لا ينكر مذهب السلف لان من قال به ابن عباس رضي الله عنه قال الخياي وقيل أهلها أطفال المشركين الخ وعلى هذا تكون دار الخلد قال الخياي قلت الكافر ينصرف \* حاصل الجواب ان مراده من الكافر ماعدا المنافق والقياس من الشكل الثاني كبراه سألته أي لاشي من المنافق بكافر بظاهر ينتج بعكس الكبرى لاشي من الكافر المطلق بمنافق ونظم اليه صفري وهي ما نقاه الحسن من مرتكب الكبيرة هو الكافر المطلق ينتج لاشي ما نقاه الحسن من مرتكب الكبيرة بخلافه ثم قال الخياي لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار \* حاصله انه ان أردت من النفي ان لا يدخل الجنة والنار فباطل لعدم ثبوتهم وان



أردت أنه يدخل أحدهما لكن بلا ثواب ولا عقاب فهو باطل أيضا لأنه يتنافى كونهما داري ثواب وعقاب \* والظاهر أن دليله على المناقاة هو أن معنى كونهما داري الثواب والعقاب أن كل من دخلهما يناب أو يعاقب وإذا كان كذلك فالمناقاة ثابتة وحاصل الجواب اختبار الشق الثاني ومنع المناقاة بوجهين لكن الأول راجع إلى منع صغري دليله والثاني إلى كبراه كما فهمت من تقريرنا وتقرير الثاني سلنا أن المعنى كذلك لكن المراد من كلمة ( ٤٩ ) من دخلهما من هو من أهل الثواب

والعقاب بتخصيص الموصول ( قوله أي سواء كان انفع للعبد الخ ) يشعر بأن المراد من الاوفق في الحكمة الانفع بالنظر إلى نظام العالم كله من حيث هو كله فلا يرد عليهم شيء سوى أنهم جعلوا ذلك واجبا عليه تعالى فإن بعض الافاضل قال إنما لا يرد عليهم شيء أن لو كان مرادهم الانفع بالنظر إلى نظام العالم كله من حيث هو كله وأما إذا كان مرادهم الانفع بالنظر إلى الشخص كما حققه الدواني فيرد عليهم الكافر التغير المبني بالآلام انشهي ( أقول ) قد زعم الدواني بأن مراد الفرقين جميعا الإصلاح بالنسبة إلى الشخص واستدل على ذلك بسؤال الأشعري أسأله أبا علي الجبائي وجوابه عن بعض أسأله وسكوته عن بعض وحاصل استدلاله أنه لو كان مرادهم الانفع بالنسبة

من هذه الحنية لكنه يحتاج إليه لدفع احتمال نسبة التغير به لغير هذا الوجه فاجيب بما ترى قبل وفيه أنه يجوز أن يكون عدم التعرض للاعتداد على ما ذكر في هذا الوجه من وجه التخصيص لظهور جريان ذلك في الوجود الباقية أيضا وفيه أنه لو كان كذلك لسكان الملازم التعرض في الأول من الوجود ( قوله والنسبة بالكلام الخ ) كأنه قيل لم وسط وجه النسبة بين ذكر كلام القدماء وذكر كلام المتأخرين ولم يذكر بعدهما والظاهر أنه يؤخر عنهما أجيب بقوله والنسبة كذا نقل عنه ( قوله لا بين الجنة والنار ) أي لتكون منزلة مرتكب الكبيرة فإن الفاسق أي مرتكب الكبيرة عندهم مخلد في النار كما هو المشهور من مذهبهم إذا مات قبل التوبة ( قوله ليس يؤمن ولا كافر عند الحسن ) بل منافق عنده كما سيأتي ( قوله إلى الجاهل ) أي الجاهل بالكفر ومرتكب الكبيرة ليس بجاهل ( قوله فلا منزلة بين المنزلتين عنده ) أي بين الإيمان والكفر بل بين الإيمان وبين أحد قسمي الكفر وهذا ليس بآيات منزلة بين المنزلتين كذا نقل عنه ( قوله بمعنى الانفع ) يعني ذهبت معزلة بصره إلى أنه يجب على الله تعالى أن يعطي العبد ما هو أنفع له في دينه كذا نقل عنه ( قوله فالحياي اعتبر في الانفع الخ ) أي في وجوب الإصلاح بمعنى الانفع وقال ما علم الله نفعه للعبد في دينه يجب عليه وغير الحياي لم يعتبر فيه جانب علم الله تعالى بل قال يجب على الله تعالى تعريض العبد للثواب وإن علم الله أنه يكفر عند كونه مكفرا ( قوله فلزمه ) أي غير الحياي من معزلة بصره ترك الواجب فيمن مات صغيرا لا يمين مات عاصيا وأما الجبائي فاللزام عليه العكس وهو المراد بقوله فلزمه ما لزمه ( قوله لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير ) أي سواء كان انفع للعبد في الدين فقط أو في الدين والدنيا معاً أو لا يكون انفع في شيء منهما تأمل ( قوله ويحتمل أن يراد الخ ) أي على تقدير أن يكون مقول القول حقائق الأشياء ثابتة ( قوله فكأنهم هم القائلون ) بناء على ادعاء أن غيرهم كالمعدوم ( قوله بملاحظة الحنية ) أي حنية المطابقة ( ١ ) حتى يتميز عن الصدق أي الحكم المطابق للواقع من حيث أنه مطابق له إذ لو لا اعتبارها وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق إذ يصدق عليه أنه الحكم المطابق للواقع لأن المطابقة بالكسر تستلزم المطابقة بالفتح لتلازمها إذ لو وجدت المطابقة بين الشئين كان كل منهما مطابقاً ومطابقاً بالنسبة إلى الآخر فيكون الحكم المطابق للواقع بالكسر مطابقاً بالفتح أيضاً فإذا لم تلاحظ الحنية في تعريف كل منهما يصدق تعريف كل منهما على الآخر فيجب ملاحظتها ( قوله لكن لا يلائم الخ ) لأن الظاهر من قوله وأما الصدق فقد ( ١ ) إذ لفظ المطابقة مشتق من باب المشاركة فتدل على المشاركة من كلا الطرفين لكن في التعريفات يراد قيد الحنية ذكرت أو لم تذكر فافهم ( منه )

( م - ٧ حواشي العقائد ثاني ) إلى نظام العالم كله لا يرد سؤال الأشعري على أبي علي وعلى تقدير إيراد السؤال يقول أبو علي في جميعه يقول الرب أن هذا أصلح بالنسبة إلى نظام العالم كله ولا يخفى أن في تحقيق الدواني نظر لأن أبا علي من معزلة بصره فكيف يكون السؤال والجواب والكون دليل على أن مراد معزلة بعدد الأصلح بالنظر إلى الشخص ( قال الجبائي وهم الأشاعرة ) أصلها أشعر فاسب إليه فقيل أشعري ثم لما أريد جمعه حذف ياء النسبة وأبدل عنها تاء التأنيث فقيل أشاعرة مثل المعالفة والاكسرة



والاشاعة ( قوله يدل على ان الفرق الخ ) يدل على ان الفرق يتاني ماسبق فلا يلائمه ولا يلائم بنافه فما ذكره مبني على ان عدم الملائمة يوجد في ضمن المناقاة ولو قلنا ان المراد الدلالة ظاهراً بناء على انه يجوز ان يراد من قوله وقد يفرق وقد يعتبر الفرق أو قد ينسب على الفرق فاللائم حينئذ لا يلائمه ( قوله يعني لانتم انب النبي يعني الموجود لم لا يجوز الخ ) فان قلت المعدوم ليس بشئ ( ٥٠ ) عند الاشاعة كما سيأتي في المتن وسيجي من الشارح أيضاً النبي عندنا الموجود

قلت سيصرح الخبالي بان الاشاعة لا يتكروا اطلاق النبي على ما يتم الموجود والمعدوم مجازاً انتهى وفي بعض الحواشي الخلاف في النبي بمعنى المتقرر الثابت في الخارج فانه مرادف للموجود عند الاشاعة والمعتزلة منعوا ترادف الثبوت للوجود بدل قالوا ثبوت النبي بحيث يكون مظهراً لا ثاره هو الوجود والافه والثبوت فقط وأما النبي النفسي وهو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيعم المعدومات اتفاقاً قال الخبالي يستفاد منه الخ أي من تعريف العرضي بما يمكن تصور النبي بدونه وجه الاستفادة انه لا واسطة بين الذاتي والعرضي مما يمكن حمله على النبي فاي منهما يعرف بشئ يكون سلب ذلك الشيء تعريفاً لا آخر فظهر ان الاستفادة بمعونة من الخارج فان قلت ان مخالفة الذاتي تفهم من قوله بخلاف الذاتي قلت يفهم منه مخالفة النوع والذاتي أعم منه ولا يلزم من الاصطلاح المخالفة للاخص المخالفة للاعم على ان المخالفة لا تنفي الواسطة هو قال الخبالي أو يرد عليه اللوازم الخ اعلم ان اللوازم البيضة بالمعنى الاخص قسمان ما يحمل على الملزوم كالزوجة للاربع وما يكون مابيناً له كالبحر للأرضي فاللورود يكون بكلا القسمين الا ان يخص الموصول بما يكون محمولاً على الشيء فالوارد يخص بالاول والايراد بالقسم الاول يرد على التعريف المستفاد منه أيضاً وهو تعريف العرضي لا يخرج منه مع انه عرضي هذا ان يخص الموصول بالمحمول والايراد عليه أيضاً المابين الممكن تصور الشيء بدونه لانه يدخل فيه مع انه ليس بعرضي

شاع في الاقوال خاصة ان الفرق بينهما انما هو من جهة شيوع الصدق في الاقوال دون الحق وقوله وقد يفرق يدل على ان الفرق بينهما فيما سبق ليس بهذا الاعتبار وأما اعتبار المطابقة من جانب الواقع فهما فلا قائل به تأمل ( قوله بشر الى ان الصدق الخ ) الاشارة في الشيوع (١) مع الخصوص تأمل ( قوله اذ المتصور أولاً الخ ) تعليل لكلام مطوي وهو قولنا وانما سمي بالحق ما كانت المطابقة معتبرة فيه من جانب الواقع كذا نقل عنه يعني ان معنى الحق في أصل اللغة الثابت من حق اذا ثبت فلما كان المتصور أولاً في اعتبار المطابقة من جانب الواقع هو الواقع الذي هو ثابت ومتحقق ناسب ان يعتبر في التسمية به ذلك الاعتبار وكذلك الصدق في الأصل هو الانباء عن الشيء على ما هو عليه المعبر عنه بالفارسية ( راس كفتن ) ولما كان المتصور أولاً في اعتبار المطابقة من جانب الحكم هو الحكم الذي هو منصف بذلك المعنى الاصل للصدق ناسب ان يعتبر في التسمية بالصدق ذلك الاعتبار هذا لكن انصف الحكم بأي معنى كان بالانباء عن الشيء على ما هو عليه محل كلام فتأمل ( قوله وهذا أولى مما قيل الخ ) لانه يدل على وجه المناسبة في التسمية بخلاف ما قيل وقد عرفت ما فيه ( قوله فان مفهوم قولنا الخ ) نقل عنه ان فيه رداً على من قال فيه مسامحة لان المطابقة صفة الواقع والحقيقة صفة الحكم فلا تكون هي هي ( قوله فالمعنى هنا كون الحكم الخ ) يعني ان معنى حقيقته كونه بحيث يطابقه الواقع لكن لما كان مطابقة الواقع اياه مستلزماً لهذا المعنى تسو ح وجعلت هي معنى الحقيقة ومعلوم ان هذا المعنى صفة للحكم أيضاً والا فظاهر ان مطابقة الواقع اياه ليست صفة له بل صفة للواقع على ما لا يخفى اسكن على هذا يكون المتصور أولاً في اعتبار المطابقة من جانب الواقع هو الحكم في الحقيقة أيضاً ( قوله قلت بعد التسليم ) يعني لانتم ان النبي يعني الموجود لم لا يجوز ان يكون بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبعد التسليم فرق الخ ( قوله وبه يظهر الخ ) أي بما ذكرنا من ان معنى قوله ما به الشيء هو هو ما به الشيء ذلك الشيء يظهر ان الضميرين للشيء ( قوله وقد يجعل أحدهما للموصول ) وهو الثاني لا الاول إذ لا صحة له تأمل (٢) ( قوله لكن ينقص ظاهر التعريف الخ ) وأما باطنه وان أمكن تصحيحه بجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم لكنه ارتكاب خلاف المتبادر

- (١) يعني قد يطلق الصدق على غير الاقوال خاصة بدون الشيوع تدبر ( منه )
- (٢) لان ضمير الموصول خبر المبتدأ ولو كان ضمير الموصول هو الاول لزم تقديم الخبر على المبتدأ وهو ليس بجائز لان تقديم المبتدأ واجب اذا كانا معرفتين وهنا كذلك فلا يضح ان يكون الموصول هو الاول كذا في كتب النحو ( منه )

الخارج فان قلت ان مخالفة الذاتي تفهم من قوله بخلاف الذاتي قلت يفهم منه مخالفة النوع والذاتي أعم منه ولا يلزم من الاصطلاح المخالفة للاخص المخالفة للاعم على ان المخالفة لا تنفي الواسطة هو قال الخبالي أو يرد عليه اللوازم الخ اعلم ان اللوازم البيضة بالمعنى الاخص قسمان ما يحمل على الملزوم كالزوجة للاربع وما يكون مابيناً له كالبحر للأرضي فاللورود يكون بكلا القسمين الا ان يخص الموصول بما يكون محمولاً على الشيء فالوارد يخص بالاول والايراد بالقسم الاول يرد على التعريف المستفاد منه أيضاً وهو تعريف العرضي لا يخرج منه مع انه عرضي هذا ان يخص الموصول بالمحمول والايراد عليه أيضاً المابين الممكن تصور الشيء بدونه لانه يدخل فيه مع انه ليس بعرضي



( قوله كما يشعر به كلمة من الخ ) فانها تشعر بان المعروف بهذا التعريف بعض من العوارض فيكون تعريفاً للاخص بالسلب المستفاد منه فيكون اعم من الذاتي لوجوده في ضمن القسم الآخر من العوارض فان الاخص من الشيء اذا سلب يكون السلب اعم من نقيض ذلك الشيء ( قوله فلا ترد الوازم المذكورة ) لا يخفى عليك ان حمل عدم الامكان في التعريف المستفاد على التوقف والاحتياج يتوقف على حمل الامكان في التعريف المستفاد منه على عدم التوقف والاحتياج ( ٥١ ) اذ لا معنى للاستفادة حينئذ

بدون حمل المستفاد منه على ما ذكر وعلى هذا لا يرد السؤال على المستفاد منه أيضاً بخروج القسم الاول من الوازم عنه لان عدم التوقف وعدم الاحتياج اعم من امكان التفكك وعدم امكانه لكن لا يرد عليه احد المتضادين والمملكات لانهما بخروجان عنه وليس لهما عرصة بالنسبة الى الآخر ولا عدم ( قوله ولقائل ان يمنع الخ ) اعلم ان كلام الخيالي وان كان توجهاً يكفى فيه المنع لكنه اورد في صورة الدعوى واستدل عليه فيما نقل عنه فذلك اورد الخيالي ان يقرر كلامه بالمنع للابرد عليه هذا المنع ( قوله فان من تمسك الخ ) التمسك ابطال سند المنع ( قوله يرد عليه الخ ) نقض اجالي اما باستلزام الفساد أو التخلف ( قوله

والاصطلاح من غير ضرورة لظهور الوجه الصحيح الخالي عن ارتكاب مثل هذا التكلف وهو جعل الضميرين للشيء وهذا هو المراد بقوله وجعل هو هو الخ ( قوله بعد تسليم الاستفادة الخ ) نقل عنه يعني يجوز ان لا يكون ما ذكره معرفاً مساوياً للعرضي كما يشعر به كلمة من في قوله فانه من العوارض فلا يكون المستفاد أيضاً معرفاً مساوياً للذاتي بل يكون (١) اعم أقول بل المعنى المفهوم من السوق ان مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه ليس مابه الانسان هو هو لانه من العوارض له ولا شيء من العوارض للانسان مابه الانسان هو هو فلا شيء مما يمكن تصور الانسان (٢) بدونه مابه الانسان هو هو وأقول بعد تسليم الاستفادة المذكورة معني عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي ان تصوره موقوف عليه واحتاج اليه لا ان لا يمكن تفككه عنه فلا ترد الوازم المذكورة لكن يرد عليه أحد المتضادين بالنسبة الى الآخر والمملكات بالنسبة الى الاعداد كما يرد على ما في الحاشية أيضاً ( قوله بطريق الاخطار ) بان لا يتصور تبعاً وضماً بل يلاحظ قصداً وفيه بحث نص عليه في تلك الحواشي أيضاً ( قوله وأيضاً زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم الخ ) نقل عنه لان تصور الملزوم معرف لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعروف والمعلوم (٣) مما لا يخفى فذلك قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يستلزم تصوره تصور شيء آخر مع ان المبادي معدلات للمطالب \* فان قيل فما معنى قوطم تصور اللازم البين بالمعنى الاخص لا يثبتك عن تصور الملزوم \* قلنا معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغاير زمني التصورين فان من تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان الحال في تصور الذاتي كذلك أيضاً تأمل والاولى في الجواب ان يقال معني عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجرداً عنه كما ان معني امكان تصوره بدون العرضي امكان

(١) لان تعريف الذاتي نقيض لتعريف العرضي وتعريف العرضي تعريف بالاخص ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم ( منه )

(٢) لان المستفاد من قول الشارح مما يمكن تصور الانسان بدونه انه كما لا يمكن التصور بدونه فهو ذاتي فيكون الفرق اعم من ان يتناوله الوازم البينة بالمعنى الاخص فلا يكون التعريف مانعاً ( منه ) (٣) وما ذكره في تحقيق اللزوم بين المعد والمعلوم وما تمسك به من قولهم الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر غفل عن الفرق بين اللزوم للشيء واللزوم عن الشيء ( منه )

تأمل ( لعله اشارة الى ان ليس ههنا شيان ان كان الذاتي تمام الماهية وان كان جزأها فزمان تصور الجزء جزء زمان تصور الكل لا مغاير خارج عنه كزمان تصور العرض هكذا ذكره بعض الفضلاء ( قوله عدم امكان ملاحظته مجرداً عنه ) أي عدم امكان ملاحظة مجردة أي عدم امكان فرض مجردة عنه فان الذاتي كذلك لان العقل لا يجوز تجرد الكنه عن الذات لان الكنه انما يحصل بالذاتي وأما الملزوم فالعقل يجوز تجرده عن لازمه ففرض تجرده ليس بمحال وان كان التجرد في الواقع محالاً بخلاف الذاتي فان فرض تجرد الكنه عنه محال كما ان تجرده محال في الواقع وأيضاً يجوز ان يكون معناه عدم امكان ملاحظته



لو فرض مجرداً عنه أي لو فرض أن الشيء مجرد عن الذاتي فإنه حينئذ لا يمكن تصور الشيء بالسكنه لفقد الذاتيات التي كان السكنه عبارة عنها وأما الملزوم فإنه لو فرض مجردة عن اللازم يمكن تصوره بالسكنه أيضاً لأن اللازم ليس من أجزاء السكنه (قوله إذ يلزم حينئذ أن يكون كون تصور السكنه) زاد لفظ السكون فيه وفيها بعده ليفيد كون الامكان كيفية لنسبة السكون بدون العرضي إلى تصور الشيء ولو حذف لفظ السكون يكون التبادر كون الامكان كيفية نسبة الوجود إلى ذات التصور (قوله يلزم أن يكون عدم كون تصور السكنه بدون جازراً) فيه أنه لا يلزم من عدم كون الوجود ضرورياً جواز عدم لاحتمال أن يكون العدم ضرورياً إلا أن يراد من جواز العدم الامكان العام بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف العام لأعن الجانب الموافق (قوله فإن مقابل قولنا بدون هو قولنا معه لا قولنا به) لأن معني دون المجاوزة والمفارقة تنفيضة المعية في آن واحد والمعية اعم من أن يكون تصور العرض واسطة لتصور السكنه أولاً والأول معنى به ولما جاز أن يكون معنى بدون بدون توسط دالته حينئذ يكون مقابله هو قولنا به بادر إلى التسليم أقول على تقدير تسليم كون مقابل بدون كونه به يكون حاصل التعريف المستفاد للذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدون بل يجب تصوره به حينئذ لا يرد السؤال باللازم اليقينة بالذات إلا خص لأن تصور الملزوم ليس باللازم بل مع اللازم فانتكشافك من هنا جواب آخر لما سبق من السؤال باللازم (قوله اعتبر) ماض مجهول ضميره راجع إلى الامكان وحجته خبران (٥٣) وقوله كيفية منصوب على أنه مفعول اعتبر وهو مضاف إلى قوله لنسبته (قوله

<p>إلا حظه مجرداً عنه (قوله يلزم أن يجوز تصور السكنه بالعرضي) إذ يلزم حينئذ أن يكون كون تصور السكنه بدون العرضي وعدم كونه بدون غير ضروريين وإذا كان كون تصور السكنه بدون العرضي غير ضروري يلزم أن يكون عدم كون تصور السكنه بدون جازراً وإذا كان عدم كون تصور السكنه بدون العرضي جازراً يكون كون تصور السكنه بالعرضي جازراً وهو المحدود (قوله مع العرضي لا به) فإن مقابل قولنا بدون هو قولنا معه لا قولنا به كذا نقل عنه (قوله يعتبر الامكان بالنسبة إلى المقيد) نقل عنه وتوضيحه أن قولنا الرومي الأبيض يمكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لأن الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود إلى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض إليه فهنا يجوز أن يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود إلى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية نسبة السكون بدون العرضي إليه فعدم التصور بدون مثل عدم الرومي الأبيض بأن لا يوجد أصلاً لا بأن يوجد وصفها تأمل (قوله على أن تصور السكنه الخ) جواب</p>	<p>إلى ذات الرومي) أي المقيدة بالبياض من حيث هي مقيدة بقريته قوله في المثل إلى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي (قوله فعدم التصور إلى قوله بأن لا يوجد أصلاً) ليس المراد أن ذلك مقتضى الامكان بالنسبة إلى المقيد لأن معنى الامكان حينئذ أن وجود المقيد وعدمه</p>
---	--

غير ضروريين لكن عدمه اعم من عدم ذاته مع وصفه جميعاً ومن عدم وصفه فقط ولما كان ذلك اعم في مقام عدم (على) التصور بدون وعدم الرومي الأبيض متحققاً في فرد الأول في الواقع قال بأن لا يوجد أصلاً فإن قلت إذا كان الامكان بالنسبة إلى المقيد بلا ملاحظة المقيد يكون مقتضى الامكان عدم التصور بدون بأن لا يوجد أصلاً قلت هذا ليس محملاً كلام الخيال بدليل قوله في أصل الحاشية وانتفاء المقيد قد يكون بعدم التصور فتدبر فمن قال فيرجع الامكان الخاص إلى التصور المقيد مع قطع النظر عن المقيد عند قول الحاشي وانتفاء المقيد قد يكون بعدم التصور فقد غفل عن لفظة قد التي للتقليل وحمله على التحقيق خلاف المشهور (قوله لا بأن يوجد) هذا على صيغة التثنية معطوف على قوله بأن لا يوجد أصلاً وضمير التثنية راجع إلى التصور والرومي ولما كان عدم المقيد اعم من أمرين كما عرفت فيما سبق وكان الواقع في نفس الأمر أحدهما أثبت الواقع ونفي غيره وإعلم أن كون المعطوف تنية بقضي أن يكون المعطوف عليه تنية أيضاً مع أنه مفرد في النسخ التي رأيناها ولا يجوز أن يكون مفرداً على أن تكون الهزمة حمزة أو ويكون الفعلان متازعين في وصفها ويكون التثنية بقوله لا بأن يوجد مقتضى الامكان المتبر بالنسبة إلى المقيد لأن عطفه حينئذ على قوله بأن لا يوجد غير جائز لأن الجار مع الجرور في المعطوف عليه خبر لعدم التصور فكذا المعطوف مع أن الجزء الثبوت من المعطوف لا يصح وقوعه في مقام الخبر عن عدم التصور بل أتاحتص خبره عن وجود التصور فتدبر وأما عطفه على غير ذلك فاصعب من خرط القتاد



(قوله نقل عنه الخ) مع أنه لا كان للمانع أن يقول سلمنا أن هذا المعنى لا يحصل بمجمل الاضافة للعهد لكن لم لا يجوز أن يعتبر المعنى  
الحاصل من مجمل الاضافة للعهد في دفع اللغوية حتى لا يحتاج الى التأويل رده أيضاً فيما نقل عنه بأن حل الاضافة على العهد  
باطل لانتهاء شرطه ولما كان للمانع أن يمنع انتهاء الشرط بجواز الذكر الحكيم أبطال صلاحية سنده بأنه لا يدفع اللغوية فلا يفيد  
اعتباره هذا بناء على حل الاضافة في الموضوع على العهد أيضاً وأما لو حل في الموضوع على الاستغراق فلا يصح الحمل أصلاً  
وكذا لو حل على الجنس فلا يصح أيضاً لو أريد الاتحاد وكذا إذا أريد ( ٥٣ ) الصدق إذ لا معنى لصدق الفرد على

الجنس وكذا لو حل على  
العهد الذي (قوله وفيه أنه  
حينئذ) أي حين التوجيه  
الثاني لا يكون لقوله ولا  
مثل أنا أبو النجم وشعري  
شعري مدخل في بيان  
عدم اللغوية لأنه حينئذ  
يكون حاصل الكلام أن  
هذا الكلام يحتاج الى  
البيان في عدم اللغوية وليس  
مثل شعري شعري الذي  
هو غير محتاج الى البيان  
في عدم اللغوية فيكون  
حاصل نفي الممانعة بيان  
أن انتهاء اللغوية في كلام  
القوم لم يبلغ الى مرتبة  
شعري شعري فيكون  
حاصله تقريب كلامهم الى  
اللغوية إلا أن يراد به أي  
بنفي الممانعة افادة ظهور  
الافادة في هذا القول  
وهو قولهم حقائق الاشياء  
ثابتة بناء على أنه لم يحتاج  
الى التأويل بل الى البيان

على تقدير تسليم الملازمة أيضاً (قوله أي ليس عدمه ضرورياً الخ) أي ليس عدم كون تصور  
الكنه بدون العرضي ضرورياً سواء كان وجوده أي وجود كون تصور الكنه بدون العرضي  
ضرورياً أو غيره بخلاف الثاني فإن عدم كون تصور الكنه بدون الثاني ضروري فلا يكون ممكناً  
بهذا المعنى (قوله فالحكم بثبوت حقائق الاشياء لغو) أي الحكم بأن حقائق الاشياء ثابتة لغو  
على ما يدل عليه قوله بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة وإنما كان لغواً لأن عقد الوضع فيه  
مستلزم لعقد الحمل استلزماً جلياً إذ لا أقل من أن الثبوت لازم للشيئية فلا يفيد الحمل فائدة  
غير معلومة من عقد الوضع فيكون لغواً (قوله إذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء الخ) يعني  
لو لم يكن المنشأ بمجموع الامور الثلاثة لكان قولك عوارض الاشياء ثابتة لغواً على تقدير عدم  
منشئية تعريف الحقيقة وكان قولك حقائق المعدومات ثابتة لغواً على تقدير عدم منشئية  
كون الشيء بمعنى الموجود وكان قولك حقائق الموجودات متصورة لغواً على تقدير عدم منشئية  
كون الثبوت بمعنى الوجود فاللازم باطل والملزوم مثله (قوله فإن أكثر من بسعه الخ) يعني أن  
لغوي من قلة الاحتياج المتفاداة من كلمة ربما هو قلة المحتاجين وهم أصحاب الازهان الفاصرة  
(قوله أن أخذ موضوعه الخ) أي أخذ انصاف موضوعه بالعنوان بحسب الاعتقاد مشهور (قوله  
أي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل) وهو قوله الامور الثابتة ثابتة وإنما قال كذلك لأنه  
لا فرق بين الثابت ثابت وبين الامور الثابتة ثابتة كذا نقل عنه (قوله ولك أن تقول) أي في  
توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان نقل عنه أن التوجيه الاول ناظر الى كلمة التقليل والتوجيه (١)  
الثاني ناظر الى مدخولها أعني الاحتياج الى البيان وفيه أنه حينئذ لا يكون لقوله \* ولا مثل أنا  
أبو النجم \* وشعري شعري \* مدخل في بيان عدم اللغوية إلا أن يراد به افادة ظهور الافادة في هذا  
القول وعدم ظهورها في شعري شعري (قوله وهذا المعنى الخ) أي شعري الآن كشعري فيها مضى  
(١) فإن قيل بين التوجيهين تناف لان كلمة ربما اذا كانت للتقليل كما هو التوجيه الاول لا يمكن  
التوجيه الثاني لأنه حينئذ لا تقلل اذا لاحظنا التوجيه الثاني فلا يمكن التقليل قلنا على التوجيه  
الثاني نحمل كلمة ربما على التحقيق لا التقليل كما جاءت للتقليل قد تستعمل للتحقيق أيضاً على ما بينه  
الفاضل الرومي (منه)

وافادة عدم ظهورها أي عدم ظهور الافادة في شعري شعري لأنه احتياج الى التأويل والحاصل أن المراد من نفي الممانعة في  
الاحتياج الى البيان الحكم باحتياج المثل به الى التأويل حينئذ يكون لقوله ولا مثل أنا أبو النجم الخ مدخل في بيان  
عدم اللغوية لأن فيه تبعيد كلامهم عن اللغوية بافادته أنه لا يحتاج الى التأويل في عدم اللغوية كما احتج شعري شعري قال  
الخيالي لأن معنى العهد ارادة بعض اشعار المتكلم مبنياً \* وأما المعنى السابق قالوا احتمالاً ارادة بعض الاشعار أيضاً وهو الماضي  
لكن ليس بيمين وثاني احتمالاً ارادة جميع الاشعار ففي كلام الخيالي لف ونشر غير مراتب ولو قال ارادة المعين من بعض اشعار  
المتكلم لكان مرتباً وقوله وكما فرق بين المعينين يعني بينهما فرق كثير فليس هذا المعنى هو الحاصل بمجمل الاضافة للعهد وقد عرفت الفرق



( قوله ولا يخفى ما فيه ) لعل ما فيه ان المفهوم من لا حق كلامه ان ما يحتاج الى البيان ما لم يكن مشاهداً وكون المشاهداً كثر منه محل نظر بل النصوص شاهدة على ان الامر بالعكس وايضاً ان الظاهر من عبارة التشرح ان الاحتياج صفة الكلام فارادة القروع مجاز وقيل ما فيه ان الثابت ثابت له فروع كذلك وفيه ان احتياجه الى البيان لا يتصور الا بعد توجهه على وجه يكون المحمول غير الموضوع والبائل اعتبره متحد الموضوع والمحمول فهو ناظر الى الافادة على ما اعتبره الدائل لا الى قوله ربما يحتاج الى البيان ( قوله أي بناء على التأويل ايضاً ) أي كما ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة محتاج الى البيان بناء على التأويل وهو أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد ( قوله وجعل قوله ولا مثل وانا أبو النجم وشعري شعري ( ٤٤ ) مبنياً على وجه الخ ) أي جعل ذكر قوله ولا مثل انا أبو النجم وشعري

شعري مبنياً على ان يكون مقابلاً وناظراً لوجه لم يذكر الشارح ذلك الوجه في الكتاب أي في الشرح والغرض من ذلك الجعل نفي المماثلة وذلك الوجه الذي لم يذكر في الكتاب كخصوص التأويل فان تأويل الكلام السابق أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد وتأويل قوله وشعري شعري ليس كذلك مما لا يرتضيه من له أدنى دراية أي معرفة في الأساليب لا اذا ذكر شيء مع بعض صفاته ثم نفي مماثلته شيء آخر فالمتبادر انتفاء المماثلة في الصفة المذكورة لا في صفة أخرى لم تذكر في الكلام ( قوله فتوجه السؤال ظاهر ) بل لا يصح

أو شعري هو شعري المعروف بالبلاغة لا يحصل بحول الاضافة للعهد والمقصود دفع توهم كون قوله وشعري شعري غير محتاج الى التأويل بناء على كون الاضافة للعهد ( قوله وكما فرق بين المصنفين ) أي كم من فرق بين ارادة شعري الا ان كشعري فيها مضى أو شعري هو شعري المعروف بالبلاغة وبين بعض الاشعار معناه مع انه معتبر في العهد الذكر الحقيقي لفظاً أو تقديرأ أو الذكر الحكمي ولم يوجد هنا فلا يرد ان يقال لم لا يجوز ( ١ ) ان تكون الاضافة للعهد ويكون المراد المعنى المعبود على ان ارادة المعنى المعبود لا تدفع اللغوية ( قوله والمشهور ) أي في توجيه قولنا ربما يحتاج الى البيان أي ربما يحتاج الى بيان صدقه بناء على تأويله بما نعتقه حقائق الاشياء ( ٢ ) وفيه ان الظاهر ان المراد جميع ما نعتقه حقائق الاشياء ثابتة ولا شك ان صدق هذا يحتاج الى البيان البته فلا معنى لفظه ربما اللهم الا ان يراد ان القليل من فروع نوع هذا الكلام يحتاج الى البيان لا أكثرها ولا يخفى ما فيه وان أريد ان جميع ما نعتقه حقائق الاشياء بما نشاهده كما مر فلا يحتاج الى البيان أصلاً ( قوله ان شعري شعري كذلك ) أي بناء على التأويل ايضاً ونقل عنه ( ٣ ) وجعل قوله ولا مثل \* انا أبو النجم وشعري شعري مبنياً على وجه لم يذكره في الكتاب مما لا يرتضيه من له أدنى دراية في الأساليب ( قوله لم يتوجه السؤال أصلاً ) هذا اذا أريد بالحقيقة ما به الشيء هو هو مطلقاً وأما اذا أريد ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه فتوجه السؤال ظاهر وأيضاً لم يصح الحمل على هذا المعنى المجازي اذ ليس المأمور ثابتاً فيلزم الكذب الا ان يراد بالاشياء جنس المعنى المجازي لكنه خلاف الظاهر وهو ظاهر ( قوله من تصوراتها والتصديق بها

( ١ ) هذا اذا كانت الاضافة فيها للعهد وأما اذا كانت الاضافة للعهد في المحمول فقط وهو شعري الثاني لا يكون الحكم لغواً لكن لا يحصل التمدح المراد من قول الشاعر انا أبو النجم ( منه ) ( ٢ ) لان حقيقة بعض الاشياء كالواجب مثلاً لا يظهر الا بالبرهان ( منه ) ( ٣ ) هذا رد على من قال في جواب هذا السؤال بأنه لم لا يجوز ان يجعل بناء على وجه آخر لا ناظراً الى قولنا ربما يحتاج الى البيان حتى يتوجه عليه بان هذا ليس ناظراً اليه بل مثله فأجاب بقوله وجعل قوله ولا مثل انا أبو النجم الى آخره ( منه )

اضافة الحقائق الى الشيء على هذه الارادة ( قوله وايضاً لم يصح الحمل ) أي كما انه يرد السؤال السابق ( وبأحوالها ) وهو قوله هذا اذا أريد بالحقيقة الخ ( قوله فيلزم الكذب ) لان الاشاعرة لا يقولون للعدم نبوتاً قال النبوت عندهم يرادف الوجود وأما المعتزلة فيسعون ترادف النبوت والوجود ويقولون نبوت الشيء بحيث يكون مظهرأ لا تارة هو الوجود والا فهو النبوت فقط كما في بعض الحواشي \* فان أريد من أهل الحق أهل الحق في جميع المسائل وهم أهل السنة فيلزم الكذب أي يلزم ان يكون قائل هذا الكلام عن أهل الحق كذباً لانهم لا يقولون بان للعدم ثابت وان أريد أهل الحق في هذه المسئلة فكذا يلزم الكذب ايضاً لان أهل الحق في هذه المسئلة ايضاً على تقدير حمل الشيء على المجازي ليس الا أهل السنة



(قوله) لأن ثبوتها في نفسها وثبوت أحوالها لها من جملة الحقائق أيضاً) يريد أنه إنما عزم العلم إلى التصور والتصديق مع أن متعلق العلم هو نفس الحقيقة وهو يقتضي أن يكون العلم تصوراً فقط لأن الحقيقة تشمل ما كان علمه تصديقاً فالحقائق منها ما هو من قبيل المنسوب إليه فلم تصور ومنها ما هو من قبيل النسبة وهي الثبوت فلم تصديق فعلى هذا التعديل لا يكون في الكلام تقدير أصلاً ويرد عليه أنه إما أن يكون الثبوت حقيقة موجودة أولاً وعلى الأول يلزم التسلسل لانا حكمنا بأن حقائق الأشياء أي جميع ما نعتقده حقائق الأشياء ثابتة فيها الثبوت فهو ثابت أيضاً فيحصل ثبوت أمر بين الثبوت والثابت فهو ثابت أيضاً وهم جراً فيلزم التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة وعلى الثاني لا يدخل في موضوع المسئلة المذكورة فيحتاج في تعميم العلم إلى التصور والتصديق إلى تقدير الثبوت إلا أن يراد الاستخدام في ضمير قوله والعلم بها ليكون راجعاً إلى مطلق ( ٥٥ ) الحقائق موجوداً أو معدوماً (قوله)

وحاصل المعنى) أي حاصله حين ملاحظة عموم تحققة للثبوت (قوله أعم من أن يكون تصوراً أو تصديقاً) (الح) والتصديق أعم من أن يكون تصديقاً بنبوت الحقائق في أنفسها أو بنبوت الأحوال بها (قوله) بخلاف تقدير الثبوت فإن العلم حينئذ هو التصديق بنبوت الحقائق في نفسها أو لغيرها فلا يتناول تصورها ولا التصديق بنبوت الأحوال لها وفيه أن ثبوت الحقائق لغيرها غير متصور أيضاً لأن الظاهر أن المراد من الحقائق جميع ما نعتقده من حقائق الأشياء فلا مجال لثبوتها لغيرها لأن ثبوتها ما ليس بوجود والموجود لا يثبت للمعدوم

وبأحوالها) أي التصديق بنبوتها في نفسها وثبوت أحوالها لها لأن ثبوتها في نفسها وثبوت أحوالها لها من جملة الحقائق أيضاً وحاصل المعنى أن العلم بها أعم من أن يكون تصوراً أو تصديقاً متحقق بخلاف تقدير الثبوت فإن العلم حينئذ هو التصديق بنبوت الحقائق في نفسها أو لغيرها وما ذكره المحشي من استغراق الأنواع فما لا يسمع من أهل العربية بل كلام مستحدث ومنبتع وإنما حمله على ارتكابه لزوم تحقق العلم بجميع الأفراد على تقدير إرادة استغراق أفراد الجنس (قوله) كما يحتاج إلى العلم بالثبوت) أي بنبوت الحقائق في أنفسها أي كونها ثابتة يحتاج إلى العلم بالأحوال أي بكونها ممكنة وحادثة وكذا يحتاج إلى تصور طرفي الثبوت (قوله فمن قدر الثبوت) يعني أن البعض وجه تقدير الثبوت بأن الغرض الحقيقي والمنقوص الأصلي هو الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع ولا يتم ذلك الغرض إلا بتقدير الثبوت فرده المحشي بأن ذلك الغرض كما يحتاج إلى العلم بالثبوت يحتاج إلى العلم بالأحوال وإلى تصور الطرفين فتقديره دون غيره غلط وإيجاب تقديره غلط ظاهر (قوله فقد غلط غلطين) نقل عنه الغلط الأول ظن كفاية العلم بالثبوت فلهذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير (قوله والتأنيث باعتبار المضاف إليه) نقل عنه فإن مصدر ثابتة المنبذة إلى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضميرها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى اعدلوا هو أقرب للتقوى انتهى كلامه وقيل ويمكن أن يجعل الضمير راجعاً إلى القضية المذكورة أعني قوله حقائق الأشياء ثابتة والمعنى والعلم بأن الحقائق ثابتة متحقق فإن قلت الحكم بأن حقائق الأشياء ثابتة هو التصديق بنبوتها فهل هذا الذي يتلوه الا تكرار بلا فائدة قلت (١) ولو سلم فالعلم بالعلم غير لازم ولو سلم ففيه فائدة هي التأكيد في البدهاة والرد على المخالف فإن إبقاء الحكم بلا

(١) يعني لا نسلم أولاً أن الحكم بأن حقائق الأشياء ثابتة تصديق بنبوتها لم لا يجوز أن يكون ذلك بياناً للواقع من غير تصديق ولو سلم فالعلم بالحج وأيضاً لم لا يجوز أن يكون التصديق على مذهب الامام ولا يكون الحكم هو التصديق إذ التصديق عنده مركب (منه)

قال صواب ترك قوله أو لغيرها وإن أوجب عنه بأن الضمير في قوله أو لغيرها ليس راجعاً إلى جميع الحقائق بل لبعضها فيجوز أن يكون الغير حقيقة موجودة أيضاً فنقول حينئذ يتناول تقدير الثبوت التصديق بنبوت الأحوال لها لأنه إذا ثبتت بعض الحقائق لبعض يصدق أن الحقيقة ثبتت شيئاً وإن ثبتت الحقيقة قال صواب حينئذ أن يزيد قوله وثبوت الغير لها (قوله) ولو سلم فالعلم بالعلم غير لازم) يعني لا نسلم أولاً أن الحكم بأن حقائق الأشياء ثابتة هو التصديق لم لا يجوز أن يكون على سبيل التخييل (١)

(١) أراد بالتخييل تصور الوقوع أو التلاوقوع من غير ترديد والشك تصورهما على وجه الترديد والوهم تجوز أحدهما مع ظن الآخر وإنما لم تكن هذه الثلاثة تصديقا لأن التصديق هو الاذعان والقبول للنسبة وتلك الإدراكات ليست على وجه الاذعان والتسليم كما ذكره أبو الفتح في حاشية التهذيب (منه)



أو الشك أو الوهم ولو سلم فالمراد بالعلم بها العلم بخصايصها أو المراد من متحقق معلوم فالمعنى والعلم بها معلوم لكن اللازم من الأول إنما هو نفس التصديق ولو سلم أن العلم بالعلم غير لازم أو ليس المراد (١) من الذي يتلوه العلم بالعلم لكن فيه فائدة هي التأكيد في البداهة يعني أن الحكم الأول بدعي بناء على أن المراد من الحقائق المشاهدات فقط والثاني يؤكد (قوله وفيه أن عادة المصنف الخ) نقض اجبالي بالتخلف على قوله فإن بقاء الحكم بلا دليل دليل على بداهته لأن ذلك القول أثبات للسند ويرد عليه أنه بعد تسليم كون عدم انتظام كون الأول بدعيًا يكون الثاني تأسيسًا لبيان بداهته أو تأكيدًا لبيان معلومته مطلقًا إذ المتحقق (٢) أعم من أن يكون بالبداهة أو بالدليل القطعي قال الشارح لا تقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق بحاصل الاستدلال أنه لو كان المراد العلم بنفس الحقائق لازم العلم بجميع الحقائق والثاني باطل والملازم مثله وإذا كان الملازم باطلا فالمراد بالعلم العلم بتبوينها لكن الملازم (٣) بطل بالبداهة ثبت أن المراد بالعلم العلم بتبوينها وهو المدعى ثم إن التردد الأول مما ذكره اجبالي منع للملازمة الأولى فقوله لا يضرنا بمعنى أن ذلك غير لازم وقوله لأنه غير مراد سنده والترديد الثاني منع لبطلان ما بها (٤) وقوله فإن قولنا سنده وقوله وقد سبق سند آخر لذلك المنع وقوله نحن نقيده العلم بكونه بالكنه اختيار للشيء الأول وإبطال لسند منع الملازمة وهو قوله لأنه غير مراد فحينئذ تصح الملازمة بمعنى لزوم العلم بجميع المعلومات تفصيلًا لأن العلم بالكنه إنما هو العلم التفصيلي إذ لا يجوز العلم بجميع الأشياء بالكنه اجمالًا لأن كنه كل شيء مخصوص به (٥٦) نعم يجوز أن يعلم أجمالًا بعض الأشياء المتعددة ببعض الأجزاء بالكنه

دليل دليل على بداهته ففهم من ذكره كذلك بداهته ثم أكد تنبيهًا للعاقلين ونصريحًا بما حصل به الرد على الجاهلين وفيه أن عادة المصنف في هذا الكتاب جرت على إبقاء الحكم بلا دليل وإن كان في غاية الخفاء فكيف يفهم من ذكره كذلك بداهته حتى تؤكد (قوله نحن نقيده العلم بكونه بالكنه) أي نقول أن المراد العلم بها بالكنه فيكون المراد عدم العلم تفصيلًا فيلزم المحذور على تقدير عدم التقدير لا يقال تسليم العلم بالوجه يستلزم تسليم العلم بالكنه إذ ما من وجه إلا وهو كنه لانا نقول الكلام في العلم بجميع الحقائق (قوله مع أن تعميم الشارح بنا فيه) أي بنافي التقييد بالكنه إذ التقييد بالكنه أثبتة مخصوص بالتصور وفيه أن الشارح إنما عمم العلم بالتصورات والتصديقات ويجوز أن يكون المراد بالتصورات ما بالكنه فلا منافاة (قوله بل يجوز أن يترك التقييد) إذ الخلاص من

لا يتم والمزيد الثاني وقول الختلى قول أحمد لا يقال تسليم العلم بالوجه يستلزم تسليم العلم بالكنه الخ منع للملازمة ثانيًا وحاصله أن تسليم العلم بها اجمالًا بالوجه تسليم به بالكنه لأن الوجه كنه

(ذلك)

أيضًا فأمكن العلم بجميع الأشياء اجمالًا بالكنه فلا يلزم من تقييد العلم بالكنه العلم بجميع الأشياء تفصيلًا إذ يجوز أن يكون الكنه وجهًا اجمالًا شاملًا للجميع ومنشأ هذا السؤال كون العلم بجميع الأشياء بالكنه محتملًا لأن يكون الكنه كنهًا في نفسها أو كنهًا للأشياء أو أعم مع أن المراد الثاني كما هو المتبادر كما أجاب بقوله لانا نقول وحاصله أن نقول الكلام في العلم بجميع الحقائق بكنهها وفي الصورة المذكورة ليس المعلوم من الكنه إلا كنه ذلك الوجه وليس ذلك كنهًا للحقائق بالكنه إذ لا يلزم كون الكنه كنهًا لجميع الحقائق ويمكن أن يكون ذلك السؤال منعًا لبطلان الثاني وحاصله أن تسليم العلم بالوجه يعني أن تسليم كون الوجه معلومًا يستلزم تسليم العلم بالكنه فحصل لنا العلم التفصيلي بالكنه فقوله لا تقطع بأنه بجميع الحقائق ممنوع على تقدير كون المراد من العلم بالكنه كنهًا لهذا السؤال مبني على الذهول عن كون المراد من الحقائق جميع الحقائق مع أن لفظ الجميع مذكور في كلام الناقض فلذلك أجاب بأن الكلام في العلم بجميع الحقائق وفي الصورة المذكورة حصل العلم التفصيلي بالكنه لبعض الحقائق وهو الوجه أو مبني على حمل قوله لا تقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق على السلب الكلي فتعذر إثبات الإيجاب الجزئي مع أنه رفع للإيجاب الكلي ولا يندفع إلا بالإيجاب الكلي

- (١) يعني إذا فهم من الحكم الأول التصديق فهم منه أيضًا التصديق بالتصديق فالذي يتلوه وأن حمل على العلم لا يجدي شيئًا زائدًا (منه)  
(٢) أي التحقق المفهوم من قوله والعلم بها متحقق (منه) (٣) وبطلان الملازم هنا عين الملازم فينتج عين التالي فلا يرد  
أن استثناء نقيض الملازم لا ينتج نقيض التالي (منه) (٤) أي تالي الملازمة الأولى (منه)



( قوله فيجب تقدير الثبوت ) بل لا يجوز تقدير الثبوت أيضاً بعد تسليم وجود التقييد في عبارة المصنف والجواب عنه ان المراد من تسليم التقييد في عبارة المصنف ليس تسليم وجوبه ولا تسليم وجوده بالفعل بل تسليم كون التقييد جزءاً من معنى العلم بحسب الحقيقة اذا كان بمعنى التصور بان يتعلق بالتصور ترك القيد عبارة عن تجريد معناه وتقدير الثبوت صرفه عن معنى التصور وجعله بمعنى التصديق بجعل متعلقه من المصدق وكل (١) منهما لا ينافي تسليم كون القيد جزءاً من معناه الحقيقي اذا كان بمعنى التصور ولعل وجه التأمل هذا ( قوله أي من هذا الوجه الذي ذكره الشارح ) أي لا وجه للعدول الظاهر لأجل هذا الوجه الذي ذكره الشارح نقلاً عن البعض وهو قوله للقطع بأنه لا علم الخ ( وأما من الوجه ) أي لا وجه للعدول الذي ذكرناه آنفاً وهو قوله فالرد عليهم إنما يحصل بإثبات الثبوت فالعدول عن الظاهر إلى تقدير الثبوت موجه وإنما فسر المحشي قول الخياطي هكذا لان لافي قول الخياطي لا وجه للعدول لافي (٥٧) الجنس فيفهم من ظاهره ان لا وجه له أصلاً بالنظر إلى كل من يزعم انه دليل للعدول مع ان الامر ليس كذلك فقيس الكلام (٢) لثلا بعم نفي الجنس قال الشارح فان منهم من ينكر حقائق الاشياء في نفسها أي قالوا لا حقيقة أصلاً والحكم بأنها ثابتة في نفس الامر أو في الخارج أو في الذهن إنما يتصور بعد الاعتراف بالحقيقة والحاصل انهم ينكرون ثبوت الحقائق في نفس الامر والخارج والاعتقاد وأما العنادية فهم ينكرون ثبوتها في نفس الامر والخارج وينتوون لها

ذلك البطلان تارة يكون بتقدير الثبوت وتارة بترك القيد فيجوز ان يقدر الثبوت ويجوز ان يترك القيد وفيه انه على تقدير (١) تسليم القيد لا يجوز ترك التقييد فيجب تقدير الثبوت تأمل ( قوله ثبوت الكل غير معلوم ) ان قيل ان ثبوت الكل معلوم اجمالاً من ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون العدول موجهاً (٢) ( قوله وان أريد البعض ) أي بان لا ينفصل الاستفراق في حقائق الاشياء المعبر عنها بالضمير في هاهنا قال الشارح رداً على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء الخ فيه ان كلام المخالفين نفي الثبوت عن الحقائق رأساً وتقيي العلم بالثبوت وعدم الثبوت فالرد عليهم إنما يحصل بإثبات الثبوت وإثبات العلم بالثبوت ولا دخل للعلم بالثبوت اذ لا دخل للعلم بنفس الحقائق في ذلك الرد فوجب تقدير الثبوت ( قوله فلا وجه للعدول عن الظاهر ) أي من هذا الوجه الذي ذكره الشارح وأما من الوجه الذي ذكرناه آنفاً فالعدول موجه ( قوله كما مر ) أي من قوله ناسب تقدير الكتاب بالنية على وجود ما نشاهد من الاعيان والاعراض ( قوله جري على وفق السياق ) وهو قولهم حقائق الاشياء ثابتة ( قوله والظاهر ان تحمل الاشياء هنا على المعنى الاعم ) لعم نية أمر الى آخر أيضاً وأيضاً ان لم نحمل عليه يكون الحكم عليها بأنها أوهام وخيالات باطلة باطلا بحسب الظاهر الا ان يؤول ويؤخذ الموضوع بحسب الاعتقاد أو الظن ( قوله أي تقررها ) يعني لا وجود لها الخارجي اذ ليس انكارهم مقصوداً (١) لانه يكون القيد على تقدير تسليم التقييد مراداً وعلى تقدير جواز ان يجوز غيره مراداً يكون الشيء الواحد مراداً وغير مراد تأمل ( منه ) (٢) اذ لو كان المراد العلم الاجمالي بجميع الحقائق فلا أقل من العلم بكونها حقيقة متحقق ( منه )

( م - ٨ - حواشي العقاب الثاني )

ثبوتاً في الاعتقاد ( قوله باطلا بحسب الظاهر ) وجه البطلان ان عنوان الموضوع حينئذ يدل على وجوده وينافي عنوان المحمول ( قوله بحسب الاعتقاد أو الظن ) أي اعتقاد ما عدا الوسطانية وظنه فيكون معنى القضية ان ما اعتقدتم أو ظننتم انه حقائق الاشياء فهو أوهام وخيالات اذ لو أريد اعتقاد الوسطانية لم يكن للتأويل فائدة قال الشارح ويزعم انها تابعة للاعتقادات بخيرد عليهم ان الاعتقاد حقيقة من الحقائق فلو لم يكن هو تابعاً للاعتقاد فقد ثبت شيء في نفس الامر والا يلزم ان يكون الشيء تابعا لنفسه قال الشارح ان لم يتحقق نفي الاشياء أي انتفاء الاشياء على انه تصور المحمول فنقيضة الثبوت وأما النفي من المعلوم فنقيضة الإثبات بل عدم النفي والاثبات ضده اذ يجوز ارتفاعها بان يسكت الا ان يجعل معنى عدم تحقق النفي عدم مطابقته للواقع وذلك بان لا يكون في الواقع انتفاء فيلزم (١) أي كل من التجريد وصرفه عن معنى التصور ( منه ) (٢) أي لثلا بعم نفي الجنس بالنسبة الى كل من يزعم انه دليل للعدول عن الظاهر ( منه )



من عدم تحققه الثبوت حيث لا يقيض الانتفاء لللازم لعدم تحقق النفي ﴿ قال الشارح فقد ثبت ﴾ بناءً التأييد في بعض النسخ فالضير راجع الى الاشياء وانه ان بقي الاشياء سلب كلي وتقبضه الموجبة الجزئية لا السالبة ويجوز ان تحقق الموجبة الجزئية في ضمن فرد واحد وفي بعض النسخ بلا تاء فالضير راجع الى بعض الاشياء ﴿ قال الخياطي وقد يتوهم ان انكارهم الخ ﴾ اما رفع الابرار بان ارتفاع التقيض من جملة الخيلات ولما كان لهم حيث ان يختاروا الشق الثاني وجه الالتزام واما ايراد على قوله والصواب واما معطوف على قوله يرد عليه ان عدم ارتفاع الخ على ان يكون اعتراضاً مثله على ما ذكره الشارح ( قوله امتناع ارتفاع التقيض ) \* اقول لانتفاء بين النفي والثبوت بل بين الانتفاء والثبوت الا ان يجعل النفي بمعنى الانتفاء لكن يتأنيق قول الخياطي في التوجيه بان النفي حكم والحكم تصديق لانه اذا كان النفي حكماً والحكم تصديقاً يكون النفي تصديقاً بمنتهى انتاج الشكل الاول والانتفاء من قبيل المصدق الا ان يمنع كون الحكم تصديقاً كما في القول السابق \* والحاصل ان المذكور في هذا القول من الحكم بان النفي تقيض الثبوت يتوقف على أصل النفي بمعنى الانتفاء وهو يتوقف على منع ما ذكره الخياطي وهو مذكور في القول السابق في هذه الحاشية ينتج ان المذكور في هذا القول يتوقف على ما هو مذكور في القول السابق فلذا قدمه مع ان محله التأخير عن هذا القول ﴿ قال الخياطي لا يقال الخ ﴾ حاصله ان اختبار الشق الثاني اختبار لوجود النفي في الخارج فتوهم قصر الانكار على حقائق الموجودات لا يفيد شيئاً ( قوله مع انه يمكن ان يناقش في ان ( ٥٨ ) الحكم تصديق ) قال بعض الفضلاء بان يقال لانسم ان الحكم

على حقائق الموجودات على ما سيجي ( قوله فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت ) يعني ان مبنى لزوم الثبوت من عدم تحقق النفي امتناع ارتفاع التقيض وهو أيضاً من جملة الخيلات عندهم ( قوله ويرد عليه انه لا وجود للعالم الخ ) نقل عنه مع انه يمكن ( ١ ) ان يناقش في ان الحكم تصديق وان التصديق علم بل في ان الحكم علم مطلقاً ( قوله وهو بمعنى الوجود ) وهو قرينة لكون انكارهم مقصوراً على حقائق الموجودات كذا نقل عنه ( قوله ليس ههنا بمقتضى ) أي ليس التحقق ( ١ ) أي يمكن ان يناقش في قوله الحكم تصديق بان يقال لانسم ان الحكم تصديق لجواز ان يكون الحكم نسبة حكيمية أو خطاب الله تعالى كما سبق للحكم هذه المعاني وان يناقش في قوله التصديق علم بالواسطة بان لا نسلم كون التصديق علماً بل في ان الحكم علم ( منه )

تصديق لجواز ان يكون الحكم نسبة حكيمية أو خطاب الله تعالى كما سبق وفيه ان النفي يرادف الانتزاع وانه ليس خطاب الله ههنا فكيف يجوز الامر ان المذكوران في الحكم الذي كان محمولا على النفي الا ان يقال

(ههنا)

كبرى الشكل الاول يلزم ان تكون كلية فالتع على الكلية وفيه ان الحكم لو حمل على ( ١ ) معنى ادراك وقوع النسبة بقرينة حجة على النفي تكون السالبة بالنظر الى افراد هذا المعنى فلا يرد الاحتمالان للمذكوران \* نعم يرد عليه المنع حيث بانه يجوز ان ينفي الكلام على مذهب المتأخرين من المنطقيين فيكون الحكم جزءاً من التصديق لا نفس التصديق ( قوله وان التصديق علم ) أي لانسم ذلك لان التصديق يفر في المشهور باذعان النسبة وهو اتصال وفي العلم ثلاث مذاهب الصورة الحاصلة وقبول الذهن لها من المبدأ الفياض والاضافة المخصوصة بين العالم والمعلوم \* وعلى الاول فهو من مقولة كيف وعلى الثاني فهو من مقولة الاتصال وعلى الثالث فهو من مقولة الاضافة فعلى المذهب الاول والثالث لا يكون علماً بحسب الظاهر ( قوله بل في ان الحكم علم مطلقاً ) لجواز ان يكون نسبة حكيمية أو خطاب الله كما سبق ( قوله وهو قرينة لكون انكارهم مقصوراً على حقائق الموجودات ) ابوه ان الفرض من قول القائل يرد يد الالتزام في التحقق وهو بمعنى الوجود بيان القرينة لكون انكارهم على حقائق الموجودات وليس كذلك اذ هذا من جانب الاشاعة والانكار من العنادية بل الفرض منه توجيه الالتزام بحيث لا يرد عليه الكلام والله يدعو الى دار السلام بل لا معنى لكون كلام طائفة قرينة على مراد طائفة أخرى من كلامهم الا ان يقال ان القرينة هي كون التحقق بمعنى الوجود لا كون تديد الالتزام فيه ووجه كونه قرينة ان اطلاق الحقيقة باعتبار التحقق وهو بمعنى الوجود فالحقيقة لا تصور في

( ١ ) لان كل واحد من النسبة الحكيمية وادراك الوقوع وخطاب الله معنى مستقل للحكم لان الجميع أو الاثنين منها داخل في معنى واحده ( منه )



المذمبات وعنوان قضايهم في الانكار هو الخلق لا الماهيات \* وانما لم يجعل هذا دليلا على قصر انكارهم على حقائق الموجودات لجواز ان يبنى كلامهم على ترادف الحقيقة والماهية (قوله ولا يخفى مناسبة التمثيل بالاحول والصفراوي بهذا المعنى) فسر (١) بعض الافاضل قوله قد يغلط حيناً كثيراً بقوله أي يقع (٥٩) من بعض الاشخاص نادراً لكن

هنا بمعنى الوجود بل المراد به هنا الثبوت في نفسه وان لم يكن متحققاً في الخارج وان لم يلزم عدم تحقق النفي بتحقيق الاشياء لجواز ان يكون النفي ثابتاً في نفسه وان لم يكن موجوداً في الخارج وثبوته في نفسه يناق ووجود الاشياء (قوله عدم تمامه على الادارية ظاهر) لانهم لا يدرون شيئاً حتى ينظروهم في شيء كما سيجي على انهم ينكرون العلم بالثبوت ولا تعرض فيه للعلم ولو تبعنا كما سيجي في التحقيق فلا وجه لاياراده بالنسبة اليهم اصلاً (قوله واما على العنادية ففيه تأمل) نقل عنه وجه التأمل هو ان حاصل قولهم نفى تقرر الاشياء هو انه لائبة متحققة في نفس الامر حتى تقرر حينئذ يمكن ان يقال ان لم تحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدي (١) النسبتين نعم يرد عليه مثل ما يرد على ما اورد في الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة التحيلات عندهم انتهى يعني ان عدم ارتفاع التقيضين من جملة ما انكروا ثبوته وتقرره فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت (قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات الخ) يعني ان بين كلامي الشارح مخالفة ومناقاة اذ يفهم من كلامه في شرح المقاصد تمامه على العنادية أيضاً وفيه ان عند العنادية لا استحالة في التناقض بالنسبة الى الشخصين كما عرفت (قوله وغرضهم من هذا التمسك) جواب سؤال مقدر وهو ان في تمسكهم بما ذكر من دعواهم المذكورة تناقضاً وتقرير الجواب ظاهر قبل ويمكن ان يحمل ما قالوه على الالتزام أي الضروريات برغمكم منها حيات على زعمكم والحس قد يغلط على زعمكم وحينئذ فلا تناقض فيما قالوا لم قوله قد يستعار الخ) ويمكن ان يراد بقوله قد يغلط كثيراً قد يغلط حيناً كثيراً ولا يخفى مناسبة التمثيل بالاحول والصفراوي بهذا المعنى (قوله لعل ما هنا سبباً عاماً للغلط عام) أي شيئاً واحداً يكون سبباً للغلط في كل حكم فمن أين الجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط حتى يفتنى السبب العام (قوله بداهة العقل حازمة به) أي بانتفاء مطلق أسباب الغلط في مثل الخ قبل هذا سهو ظاهر والحق في الجواب ان يقال لاحاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤه في نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل (قال الشارح والاختلاف في البدهي) جواب عن شبهة القدح في البديهيات كما ان ما قبله جواب عن شبهة القدح في الحسابات وما بعده جواب عن شبهة القدح في النظريات وأما قوله وتعرض شبهة يقتدر في حايها الى انظار دقيقة فلم يجب عنه وأجيب عنه ان ذلك غير قادح لافي الجزم بها ولا في بداهتها لان العقل انما يجزم ببديته لا بنظره حتى يحتاج في ذلك الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو عرض له شيء منها لا يلتفت اليه ويعلم بطلانه اجمالاً لكونه (١) وان تحقق نسبة النفي حقيقة من جملة الحقائق انما لم يذكر هذا الشق لمعلومته وظهوره ولا دخل لاياراده المذكور بقوله نعم يرد في هذا الشق ولهذا لم يفصل بين الايراد والمورد لافادة عدم الدخول (منه)

للفلظ في كل حكم) لعل فائدة التفسير دفع ما يتوهم من كون عموم السبب بالنسبة الى السبب أي ان يكون عاماً من السبب مع ان ذلك باطل اذ الملزوم لا يكون أعم من اللازم بل الامر بالعكس ووجه الدفع ان العموم هنا بمعنى شمول المواضع لا العموم المنطقي

(١) الفسر عبد الرحمن الفاضل الآمدي (منه) (٢) المراد من بعض الحواشي صلاح الدين (منه)



( قوله بضبع ) بالضاد المعجمة والباء الموحدة الساكنة والعين المهملة بمعنى الزمام وفيه استعارة مكنية حيث شبه الافهام القاصرة بالحيوانات التي تقاد بالازمة وأثبت لها لازمها استعارة تخيلية والجذب ترشيح قال الجبالي وان صح ذكره في تعريف العلم اعمومه أي لعموم المذكور بالضم مثل الظن والجهل فيكون المذكور حينئذ بمعنى التعقل مطلقاً لا بمعنى المعلوم فلا يلزم الدور من جعل المذكور من المذكور بالضم ثم ان الظن والجهل يخرج من حمل التعلي على الانكشاف التام وامل فيما ذكره رداً لصراح الدين حيث قال ولو أخذنا المذكور بالضم لا يحتاج الى هذا التأويل لكنه بمعنى المعلوم قد ذكره في تعريف العلم تكلف انتهى أقول المراد من التأويل تأويل المذكور بإمكانه فإذا كان المذكور من المذكور بالكسر يحتاج الى التأويل اذ لا يلزم ان يكون كل معلوم مذكوراً باللسان بالفعل \* وأما اذا كان المذكور بالضم فلا يحتاج اليه اذ كل معلوم متعقل (١) البتة والمراد من التكلف لدفع الدور مثل ان يحمل التعريف على التعريف (٦٠) اللفظي لا الحقيقي ولا يفرض فيه توقف المرف على المعرف اذ التعريف

اللفظي ما يكون المقصود منه تعيين مفهوم اللفظ من بين المفاهيم الحاصلة للسامع فإله الى التصديق بان هذا اللفظ موضوع لذلك المفهوم لكن اذا أريد تعريف لفظه بهذا التعريف فحده ان يكون باقفاً أشهر مرادف للمعرف وهنا ليس تعريف العلم لفظاً أشهر مرادف له بل مفهوماً تفصيلياً فذلك كان محله على التعريف اللفظي تكلفاً ( قوله ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها ) \* بان يحكم بان ادراك البهائم لم يبلغ الى أحد التجلي

مصادماً للضرورة ولو تصدى للحل فربما احتاج الى النظر والتأمل لكن لا لتحصيل الجزم بل دفعا لدغدة المتعلم وجذباً بضبع الافهام القاصرة في مظان الزال قال الشارح والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم في أي مع السوفسطائية نقل عن نافذ المحصل ان الحق ان تصدير كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهة تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبهة ووجوه فسادها يفيد لهم الثبوت فيما يرومونه كيلا يتركوا الى شيء منها اذا لاح لهم في بادئ رأيهم ( قوله حلالاً للفظ على الشائع المتبادر ) أي اللفظ المذكور قيل لعل وجه جعله من المسكور دون المضموم انه لو كان من المضموم لتوهم اختصاصه بالقلب فلا يشمل التعريف ادراك الحواس ( قوله يخالف العرف واللغة ) نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علماً كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى وقبل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لانفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل ما سيجي من ان الحواس انما هي الآلات في الادراك فلا يرد المخالفة تأمل (١) { قوله ثم التمييز في التصور الصورة } قال العلم بالماهية (٢) (١) وجه التأمل ان العلم لغة وعرفاً انما يطلق على ادراك العقل بالحواس لا على ادراك الحواس كادراك الحيوانات انجم قائم سباني ان المدرك فيها حواسها اذ لا نفس لها ناطقة وفي الانسان النفس ليس الا (منه) (٢) كانه قيل اذا كان التميز هو الصورة التي هي الصفة يلزم ان يكون الشيء موجياً لنفسه فاجاب بقوله قاله بالماهية المتصورة ليس تلك الصورة أي الصورة التي هي التمييز حتى يلزم ان يكون الشيء موجياً لنفسه بل صفة غيرها توجبها أي بل صفة حقيقة توجب التميز وهو معلول لها وهذا رد على صلاح الدين الرومي حيث قال صريحاً بأنه يجوز ان يكون هو ذلك التميز والتغاير بالاعتبار كاف (منه)

( المتصورة )

والانكشاف بخلاف احساس الانسان فيخرج بقيد التجلي اذ

التجارب شاهدة على ان احساس البهائم أشد من احساس الانسان ( قوله وجعل الاحساس من العقلاء علماً كما يشعر به كلمة من ) يعني جعله كذلك بخصيص كلمة من للعقلاء فلا يدخل في التعريف احساس البهائم غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح يعني حينئذ يخرج احساس البهائم عن التعريف لكن يرد سؤال التحكم في جعل احساس العقلاء علماً دون احساس البهائم اذ لا بد من الفرق ليظهر به وجه كون احساس العقلاء علماً دون احساس البهائم ( قوله وقبل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس الخ ) لا فائدة فيه بعد كون التعريف شاملاً لاحساس الحيوانات قالوا في تخصيص التعريف بجعل المذكور مثلاً من المذكور بالضم أو بجعله من المذكور بالكسر لكن بجعل للموضوع في لفظ المذكور عبارة عن المعقول اذ الكلام في

(١) هذا بناء على ان المدرك للكل هو العقل والحواس آلات (منه)



الصفات **قال** الخيالي أي تقيض التميز كما هو الظاهر **في** أي من العبارة إذ قوله لا يحتمل التقيض صفة للتمييز والاحتمال حينئذ بمعنى جواز الانصاف فيكون صفة المتعلقة حقيقة ويحتمل أن يراد تقيض التعلق فعدم الاحتمال حينئذ صفة للتمييز حقيقة لأنه حينئذ بمعنى لا يكون صفة لتقيض التعلق وليس بصفة المتعلقة حينئذ لأنه لا معنى لاحتمال الشيء لتقيضه والا لكانت الاحتمال وصف التميز إذا أريد من التقيض تقيض التميز كما ذكره الخيالي (١) فبطل قوله والاحتمال لتعلقه وإنما وصف به الخ وإنما كون المراد من التقيض تقيض الصفة فإذا أريد منها نفس (٢) الصورة فله وجه إذ بعضها تصديق وله تقيض فيخرج ما عدا اليقين وأما إذا أريد منها التعلق بين العالم والمعلوم أو انتفاش الذهن فلا وجه له إذ كل منهما أمر تصوري لا تقيض له فيلزم أن يدخل الشك والوهم واعتقاد الخطي في التعريف **قال** الخيالي وإنما وصف التميز به مجازاً **في** إذ لا معنى لاحتمال الشيء تقيض نفسه كما سبق (قوله بل ينافيه ويدفعه) حل عدم الاحتمال على معنى المناقاة والدفع ليصح كونه صفة للتمييز حقيقة إذ ليس للمتعلق حقيقة لأنه أريد من التقيض تقيض التعلق ولا معنى لاحتمال الشيء لتقيض نفسه إذ حاضره سلب الشيء عن نفسه \* ولهذا جعل الخيالي وصف التميز بعد احتمال التقيض (٦١) مجازاً حين حل التقيض على

المصور ليس تلك الصورة بل صفة توجهها كذا نقل عنه وأعلم أن هذه صفة ليست نفس الصورة وهو ظاهر وكذا ليست التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم الذي به صار الأول عالماً والثاني معلوماً وكذا ليست انتفاش الذهن بالصورة إذ هما ليسا بموجبين للصورة لا حقيقة ولا استعجاباً بالمادة إلا أن يراد بالإيجاب الاقتضاء وقيل التميز هو التعلق والنسبة بين العالم والمعلوم والصفة ماهو مبدؤه فصار العلم من الكيفيات النفسانية وحاصل التعريف حينئذ أن العلم صفة حقيقية ذات تعلق توجب بوصفها تميزاً وكشفاً لتعلقها لا يحتمل ذلك التميز تقيض متعلقها بل ينافيه ويدفعه أي لا يكون مع ذلك التميز عند المميز احتمال تقيض المميز ولا تجوز وقوع الطرف المخالف له لاحالاً ولا ما لا يخرج الوهم والظن والشك واعتقاد الخطي إذ يجامها تجوز وقوع الطرف المخالف حالاً أو ما لا ولا خفاء في أن هذا التوجيه أوجه وأبعد عن التكلفات والتعسف بخلاف ما ذكره المحشي فإن فيه ارتكاب المجاز في وصف التميز بعدم احتمال التقيض على ما اعترف به وكذا في إطلاق التميز على الصورة والنفي والإيجاب وإنما أطلقه على التعلق الخاص فتعارف لکن في وصف التميز بمعنى التعلق بعدم احتمال التقيض تجوز أيضاً (قوله ومتعلقه الطرفان) أعلم أن موجب صفة العلم في التصديق الإيقاع والاتزاع فإن كان مراده بالنفي والاثبات إياهما يكون المتعلق النسبة أو وقوعها أولاً ووقوعها على مذهب الحكماء

المخالف حالاً وفي الرابع ما لا **قال** في شرح المواقف وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال أن يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الإيجاب والسلب إلى تقيضه \* **وقال** أيضاً وكذا خرج التقليد لأنه يزول بالتشكيك فلي هذا كان الأنسب للمحشي أن يذكر التقليد بل التخييل أيضاً (قوله لکن في وصف التميز بمعنى التعلق الخ) قد عرفت ما فيه فلا تغفل (قوله وقوعها أولاً ووقوعها) بدل من النسبة وفيه نظر من وجوه (الأول) أن النسبة عند القدماء هي النسبة النامة الحربية الإيجابية في الموجبة أو السلبية في السالبة ويعبر عنها بوقوع المحمول الموضوع أولاً ووقوعه وإضافة الوقوع هنا إلى النسبة ينفي عن أن يكون عندهم نسبتان (والثاني) أن الوقوع عند القدماء صفة المحمول لا النسبة (والثالث) أنه على تقدير تسليم التسبب يكون متعلق النفي والاثبات وقوع النسبة أولاً ووقوعها لأنفس النسبة التي هي مورد الوقوع فيلزم أن يكون البدل بدل الغلط وهو لا يوجد في كلام الفصحاء ويندفع السكك بأن يحمل إضافة الوقوع إلى الضمير للبيان

(١) وإن كان ظاهر الفساد كما سيصرح به قول أحمد (سنة)

(٢) سواء كانت صورة حسية أو صورة عقلية (سنة)



( قوله أو المجموع المركب من الطرفين الخ ) فيه ان متعلق الابقاع والانتزاع الوقوع واللاوقوع بالاتفاق بين القدماء والامام لكن الابقاع والانتزاع عين التصديق عند القدماء وجزء التصديق عند الامام \* اذ لا خلاف في ان المراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع فالصواب ان يقال ان المراد بالثبتي والاثبات الابقاع والانتزاع فكونهما موجبي صفة العلم في التصديق مسلم على مذهب القدماء لكن كون متعلقهما كذلك غير مسلم \* وأما على مذهب الامام فكونهما موجبي صفة العلم غير مسلم أيضاً اذا التصديق عنده عبارة عن الادراكات الاربع فيكون الموجب للمجموع لا الابقاع والانتزاع فقط \* ولو حمل الطرفين في كلام الخبالي على طرفي النسبة وهما الوقوع واللاوقوع وحمل الكلام على مذهب القدماء لا يندفع الاشكال لكنه خلاف الظاهر ( قوله وان كان المراد بهما الوقوع واللاوقوع ) أي وقوع النسبة أو لا وقوعها على مذهب الامام أو النسبة السلبية والابيجابية على مذهب القدماء وان كان المراد من الثانيين النسبة بين بين بناء على انها ( ٦٢ ) من حيث هي مورد الإيجاب مغايرة لنفسها من حيث انها مورد السلب كما حمل

عليه بعض الافاضل ينبغي ان يراد من الوقوع واللاوقوع اعم من وقوع النسبة أو لا وقوعها ومن وقوع المحمول أو لا وقوعه ليناسب المذهبين لكنهما من موجبي صفة العلم ولو سلم فليس متعلق الوقوع واللاوقوع عند الامام الطرفين بل النسبة بين ( قوله فيه تصريح بان المراد بالاثبات والثبتي الخ ) ليت شعري من أين ذلك الحكم الصريح اذ ليس المفهوم منه الا كون الحكم موجب العلم والحكم كما يجب بمعنى الابقاع والانتزاع يجب بمعنى الوقوع واللاوقوع أيضاً كما سبق في قال الخبالي أي لتمييزها الذي هو الصورة \* ولك أيضاً ان يحمل التصور بمعنى الصورة فتكون هي التميز ويكون المراد من صدق العلم عليها صدقه على صفة توجبها ( قوله صفة لصفة الى قوله تنقيض الصفة لا التميز ) فيكون المراد من الصفة التصور على ما يقتضيه السوق وهي اما التعلق بين العالم والمعلوم أو انتقاش الذهن وعلى التقديرين وصفه بالاحتمال مجاز اذ لا معنى لاحتمال الشيء لتقيضه والا لما كان وصف التميز بالاحتمال مجازاً اذا اريد من التنقيض نقيض التميز كما قاله الخبالي سابقاً فالاحتمال في الحقيقة متعلقه الذي هو الصورة الحسية أو الذهنية أو المادية المتصورة أو الطرفين وعلى هذا لا يدخل في تعريف العلم شيء من افراده اذ ما من صفة الا ونحمل ان لا يتعلق بتعلقه اذ تنقيض تلك الصفة عدم التعلق أو عدم الانتقاش وان اخذ المتعلق من حيث هو متعلق بدخل في التعريف بالشك والوهم قليلاً

أو المجموع المركب من الطرفين (١) والنسبة والوقوع واللاوقوع على مذهب الامام وان كان المراد بها الوقوع واللاوقوع أو النسبة السلبية والابيجابية فهما وان سلم حجة اراضهما بهما ليسا بموجبي صفة العلم على ما لا يخفى ( قوله بان لم يوجب اياه الخ ) فيه تصريح بان المراد بالاثبات والثبتي في قوله وفي التصديق الاثبات والثبتي الابقاع والانتزاع ( قوله تفرج الاحساسات الخ ) أي على تقدير التقييد بالمعاني بان يقال صفة توجب تمييزاً بين المعاني ( قوله برده عليهم ) أي على من قيدوا تعريف العلم بالمعاني وحاصل السؤال ان ادراك زيد قبل الرؤية علم على ما صرحوا به ولا يصدق تعريف العلم عليه لانه ليس ادراك معنى بل ادراك عين محسوسة وحاصل الجواب ان ادراكه قبل الرؤية ادراك معنى لا ادراك عين محسوسة لان ادراكه قبل الرؤية على وجه كلي والسكلي لا يكون شيئاً بل هو معنى ( قوله والامر في ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل ) لانه حينئذ لا يدرك احساساً بل يدرك علماً مع انه ليس ادراك معنى بل ادراك عين محسوسة قبل المدرك أولاً وبالذات بعد الغيبة عن الحواس امر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكنه لمطابقته لامر خارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشبه الحال ( قوله ومن هنا الخ ) أي من ورود هذا السؤال الخ قيل لفظ لا يحمل صفة لصفة في تعريف الغام والنقيض في قوله لا يحمل النقيض نقيض الصفة لا التميز كذا نقل عنه حينئذ يصح البناء للمذكور أي بناء شمول التعريف للتصورات على انها لا تقاوض لها

(١) أي الطرفين من المحكوم عليه وبه لان المراد من الطرفين هما الوقوع واللاوقوع أو النسبة الابيجابية والسلبية ( منه )

( اذ )

واللاوقوع أيضاً كما سبق في قال الخبالي أي لتمييزها الذي هو الصورة \* ولك أيضاً ان يحمل التصور بمعنى الصورة فتكون هي التميز ويكون المراد من صدق العلم عليها صدقه على صفة توجبها ( قوله صفة لصفة الى قوله تنقيض الصفة لا التميز ) فيكون المراد من الصفة التصور على ما يقتضيه السوق وهي اما التعلق بين العالم والمعلوم أو انتقاش الذهن وعلى التقديرين وصفه بالاحتمال مجاز اذ لا معنى لاحتمال الشيء لتقيضه والا لما كان وصف التميز بالاحتمال مجازاً اذا اريد من التنقيض نقيض التميز كما قاله الخبالي سابقاً فالاحتمال في الحقيقة متعلقه الذي هو الصورة الحسية أو الذهنية أو المادية المتصورة أو الطرفين وعلى هذا لا يدخل في تعريف العلم شيء من افراده اذ ما من صفة الا ونحمل ان لا يتعلق بتعلقه اذ تنقيض تلك الصفة عدم التعلق أو عدم الانتقاش وان اخذ المتعلق من حيث هو متعلق بدخل في التعريف بالشك والوهم قليلاً



(قوله اذا التصورات صفات لا تقاوض لها) علة لقوله على أنها لا تقاوض لها (قوله أي البناء على أنه لا يفيض لتمييزها) قال بعض الأفاضل لعل هذا سهو من قلم الناسخ والصواب البناء على أن لا يفيض للتصورات لا على أن لا يفيض لتمييزها إذا الجواب المذكور ليس إلا تصحيح قول الشارح بناء على أنه لا تقاوض لها انتهى أقول هذا إنما يكون سهواً إذا ارتد من البناء البناء المذكور في الشرح وأما إذا أريد أنه يلزم البناء على أن لا يفيض للتمييز فلا يكون سهواً قال الخبالي إنما هو في المتصور بالكسبة إذا الشيء لا يحتمل رفع كسبه عنه ~~قال الخبالي~~ لا في المتصور بالوجه ~~أن أريد السلب الكلي~~ في غير صحيح إذا الوجه الذي لا ينصف الشيء بنقيضه أصلاً لا يحتمل الشيء أن يتصور بنقيضه كالضاحك بالقوة واللأضحك بالقوة فالإنسان المتصور بالأول لا يحتمل أن يتصور بالثاني وإن أريد رفع الإيجاب الكلي أو السلب الجزئي فلا يصح الجهر في قوله إنما هو في المتصور بالكسبة بل الصواب حينئذ أن نقول إنما هو في المتصور بالكسبة وبعض المتصور بالوجه (قوله يعني أن الشمول الخ) (٦٣) أقاد عدة أشياء (الأول)

أن الواقع ظرف للبناء وعدم النقيض فالظرف في العبارة واقع على سبيل التازع (والثاني) أن كونهما واقعاً على الزعم (والثالث) أن عدم المناقاة بين البنين إذا الكلام فيه لا بين البناء ووجود المبني (والرابع) أن التقدير مبني على البناء الثاني لا ظرف وجود المبني والخش الخبالي أقاد الأول دون البواقي ولو قدر قولنا على زعمهم بعد قوله في الواقع وإن أريد من المبني في قوله وجود المبني المبني من حيث هو مبني لتكون المناقاة

إذا التصورات صفات لا تقاوض لها على ما زعموا (قوله فيصح البناء المذكور) أي البناء على أنه لا يفيض التمييزها أدلوا كان عدم تقيض التميز فرع عدم تقيض التصورات لكان عدم تقيضها يستلزم عدم تقيضه (قوله مما لا يثبت له) أي لا حجة له (قوله فلو سلم أن للتصور تقيضاً) أي لتمييز التصور تأمل (قوله فلا معنى للبناء على عدم التقيض) لأن شمول التعريف للتصورات حينئذ حاصل وإن كان للتصورات تقيض (قوله قلت هذا إنما هو الخ) أي عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة إنما هو في المتصور بالكسبة لا في المتصور بالوجه الخ فشمول التعريف للتصورات بالوجه يكون مبنياً على أنها لا تقاوض لها وإن لم يكن شموله للتصورات بالكسبة مبنياً عليه (قوله على أن بناء شيء الخ) جواب على تقدير تسليم عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة في المتصور بالوجه أيضاً يعني أن الشمول للتصورات مبني على عدم التقيض في الواقع على هذا الزعم وهو لا يتناقض بناء على شيء آخر على تقدير فرض التقيض لها لكن عبارة الخشي لا تفي بهذا المعنى ولا تستوفيه على ما لا يخفى على التأمل مع أن بناء الشمول على أن كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة ليس على تقدير عدم التقيض لها بل مطلقاً (قوله والتحقيق أنه إن اسر التقيض بالمقتنعين الخ) معنى التمانع للذات أن لا يجتمعا في التحقق والانتفاء وذلك لا يكون لا في التصديق ومعني الثاني أن لا يجتمعا مطلقاً سواء كان في التحقق والانتفاء أو في المفهوم بأنه إذا قيس أحدهما بالآخر كان في نفسه أشد بعداً عنه من جميع ما سواه وهذا يكون في التصورات أيضاً كذا قرر في المطولات (قوله أذ لا تمنع بين التصورات بدون اعتبار النسبة) (١) يعني إذا (١) وهذا مدفوع بأن رفعه في نفسه بالنسبة إلى التصورات ورفعته عن شيء بالنسبة إلى التصديقات لا كلاهما بالنسبة إلى أحدهما على حدة حتى يقتضي ما ذكره السائل (منه)

له مناقاة للبناء عليه فظرفية التقدير له ظرفية للبناء عليه لا أقاد البواقي أيضاً { قوله مع أن بناء الشمول على أن كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة ليس على تقدير عدم التقيض الخ } أن أريد به الاعتراض على قول الخبالي لا يتناقض وجود مبني آخر له في التقدير حيث فسره بقوله لا يتناقض بناء على شيء آخر على تقدير فرض التقيض فيكون مورد السؤال قوله على تقدير فرض التقيض فالصواب حينئذ أن يقول في الاعتراض ليس على تقدير فرض التقيض بترك العدم وإن أريد الاعتراض على قول الخبالي على أن بناء شيء على شيء حيث فسره على تسليم عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة وفسر بناء شيء على شيء بأن الشمول للتصورات مبني على عدم التقيض فيكون معنى قول الخشي قول أحمد بناء على أنه كل متصور على تسليم أنه كل متصور ويكون معنى قوله أذ ليس على تقدير عدم فرض التقيض ليس مبنياً على عدم التقيض ففيه أن الواقع في التعريف أن احتمال التقيض وهو يضح أن يكون بانعدام التقيض وأن يكون بانعدام الاحتمال مع وجود التقيض ولما كان تعريف العلم مبنياً على مذهب المتكلمين وكان في زعمهم أن تقيض التصورات منعدم كان مبني صدق التعريف على التصورات انعدام التقيض على زعمهم لا مطلقاً



( قوله وصرح بعضهم ) غطف على قوله عرفوا ( قوله فلا يرد ما يثبتهم ) تفريع على قوله فهذا الاعتبار هما مفردان متناقضان  
وإحاصل الأيراد أن قول الخيالي إذا لا تمنع في التصورات بدون اعتبار النسبة يقتضي أن يوجد التمانع بين التصورات مع اعتبار  
النسبة والمقتضى بالفتح باطل لأنه إذا اعتبرت النسبة يكون من قبيل التصديقات لا التصورات والمقتضى بالكسر مثله فساد كرم  
المورد هو دليل بطلان التالي والجواب منع عليه ( قوله لا يصدق على تقيض السلب ) لأن تقيضه إيجاب لا رفع ( قوله يقتضي أن يكون رفع  
الضاحك عن شيء الخ ) وجه الاقتضاء أن الضمير المحرور في رفعه عن شيء راجع إلى الشيء السابق وهو يقتضي أن لا يكون المراد  
من الشيء السابق ما يعم الأنبات للشيء الذي كان صلة للرفع في المحمول والا لوجه لقوله أو رفعه عن شيء أذ رفع الأنبات للشيء ليس  
رفعاً عن ذلك الشيء إذ الشيء (١) جزء المرفوع بل رفعه في نفسه كرفع قيام الأب في نفسه أو رفعه عن الشيء الآخر الذي ليس جزءاً  
من المرفوع كرفع قيام الأب عن زيد (٢) وإحاصل أنه لا يمكن أن يراد من المرفوع الأنبات للشيء الذي كان صلة للرفع في قولهم  
رفعته عن شيء فالمراد منه أعم من أن لا يكون أثباتاً للشيء أو يكون أثباتاً للشيء (٣) الذي لم يكن صلة للرفع أعني المرفوع عنه  
فظهر لك من هذا التحقيق أن الأولى أن يقول المحشي يقتضي أن يكون رفع الضاحك عن شيء مثلاً تقيض ثبوت الضاحك  
في نفسه أو أثباته لشيء غير ( ٦٤ ) الشيء الذي كان صلة للرفع مع أنه ليس كذلك وفي كلامه نوع إجماع إلى هذا

اعتبرت النسبة يكون بين التصورات تمنع أيضاً مثلاً إذا لوحظ مفهوم صدق الإنسان ومفهوم سلبه  
وقبيل الذات واحدة لم يمكن اجتماعهما في تلك الذات ولا ارتفاعهما عنها لأن كل مفهوم سواهما يصدق  
عليه أنه إنسان أو يصدق عليه أنه ليس بإنسان فهذا الاعتبار هما مفردان متناقضان كما أن القضيتين  
التي هما محمولهما متناقضان لكن هذا التناقض في قوة تناقض القضايا فقد رجع التناقض بين  
المفردات إلى تناقض القضايا فلذلك عرفوا التناقض باختلاف القضيتين الخ وصرح بعضهم بأنه لا تناقض  
في التصورات فلا يرد ما يثبتهم أنه إذا اعتبرت النسبة تكون من قبيل التصديقات لا التصورات ( قوله  
ومن هنا قيل تقيض كل شيء رفعه الخ ) أي من تفسير التقيضين بالتناقض وفي هذا القول  
مناقشة من وجهين أحدهما أن هذا القول لا يصدق على تقيض السلب والثاني أن قوله سواء كان  
رفعاً في نفسه أو رفعاً عن شيء يقتضي أن يكون رفع الضاحك عن شيء مثلاً تقيض الضاحك مع أنه ليس  
كذلك بل هو تقيض أثبات الضاحك لذلك الشيء فحق العبارة أن يقال رفع كل شيء تقيضه سواء  
كان ذلك الشيء الأنبات للغير أولاً اللهم إلا أن يجعل الرفع في ذلك القول موضوعاً وتقيض

الأولى حيث قال بل هو  
تقيض أثبات الضاحك  
لذلك الشيء ولم يقل أثبات  
الضاحك لشيء فتأمل  
فإنه أقوم قیلاً فلا تتبع  
من دون الحق سبيلاً ( قوله  
حق العبارة أن يقول رفع  
كل شيء الخ ) فتبديل القضية  
بندفع السؤال الأول إذ  
يجوز أن يكون محمول الموجبة  
الكلية أعم من موضوعه

فيجوز أن لا يكون بعض التقيض رفعاً بل إيجاباً ولا يكون موضوعه أعم من محموله فإذا كان التقيض  
موضوعاً لا يكون أعم من الرفع وأما اندفاع السؤال الثاني فترك التعميم المذكور في كلام الخيالي \* وأعلم أن الخيالي لو قال في  
التعميم هكذا سواء كان رفع ذلك الشيء رفع شيء في نفسه أو رفع شيء (٤) عن شيء لم يرد السؤال الثاني فتدبر ( قوله  
سواء كان ذلك الشيء الأنبات للغير أولاً ) فيكون رفع الأول رفع شيء عن الغير ورفع الثاني رفع شيء في ذاته  
( قوله اللهم الخ ) لدفع السؤال الأول فقط إذ مدار الثاني التعميم المذكور كيفما كانت القضية الخ قال الخيالي لا يقال الحركات  
من الأعراض النسبية \* أعلم أن المقولات التي هي أجناس عالية للممكنات عشرة واحدة منها الجوهر وتسع منها عرض ثم

(١) ولا معنى لرفع الشيء عن جزئه إذ ذلك بعد تصور ثبوته له ولا يتصور ذلك (منه)

(٢) أعني فما كان صلة للرفع فيكون ثبوتاً في نفسه (منه)

(٣) الأول كاضحك مثلاً والثاني كضحك الزوج سواء كانا مرفوعين في أنفسهما أو مرفوعين عن زيد فحصلت احتمالات أربعة (منه)

(٤) فيكون كل منهما قسماً من رفع ذلك الشيء في نفسه لأنه لما كان الشيء قسماً من الأول ثبوت الشيء في نفسه والثاني

الأنبات للغير كان رفع الأول رفع شيء في نفسه ورفع الثاني رفع شيء عن شيء (منه)



ان سبعا من اقسام العرش نسي واثنين منها غير نسي أما النسي فهو الابن (٦٥) والتي والاضافة والملك والوضع

والفعل والانفعال وأما غير النسي فهو الحكم والكيف ثم ان في الاعراض النسبية أمرين أحدهما النسبة والثاني الهيئة الخاصة للشيء بسبب تلك النسبة فحصول الجسم في المكان مثلاً نسبة بينه وبين المكان بهما تعرض للجسم هيئة وهكذا في البواقي ثم انه اضطربت مقالاتهم في ان الاعراض النسبية التي هي المقولات السبع أي تلك النسب أم الهيئات العارضة للشيء بواسطة تلك النسب فبعضهم ذهب الى الاول وبعضهم الى الثاني ثم ان الحركة عند المتكلمين حصول الجسم في آيين في مكانين والمراد هي الهيئة الحاصلة من الحصول والحصول هو نفس النسبة فالحركة من مقولة الابن كما صرح به صلاح الدين الرومي والنسبة غير محسوسة والهيئة محسوسة فنشأ السؤال اما اطلاق المقولات السبع على نفس النسبة أو ظاهر تعريف الحركة بالنسبة وهي الحصول والكون وحاصل الجواب ان الحركة عبارة عن

كل شيء ومحمولاً لكنه خلاف الظاهر (قوله والاشهر هو الاول) وهو المعنى الحقيقي بقربنة قوله وقول التطبيقين محمول على الجواز (قوله وأيضاً يلزم منه الخ) عطف على قوله ينطّل كثيراً من قواعد المنطق ووجه آخر لضعف قول من قال لا تقبض للتصورات (قوله وتصويره) الصواب ترك التصور وان يقال مطابقة له لان الصورة ليست تصوراً بل موجب بناء على التعريف المذكور (قوله فرق بين العلم بالوجه الخ) فالعلم بالوجه هذا هو العلم بالإنسان والعلم بالشيء من ذلك (١) الوجه هو العلم بالحجر بالانسانية فالمطابق هو الاول لا الثاني وكلامنا في الثاني لافي الاول (قوله والمتصور في المثال المذكور هو الشبح) نقل عنه توضيحه أنا اذا رأينا شبحاً من بعيد وهو في الواقع حجر خصل منه في ادعائنا صورة الانسان فاعتقدنا انه انسان وربما توجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعل له عنواناً بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك الشبح بانه قابل للعلم والفهم مثلاً فالحكم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آلة للملاحظة المحكوم عليه أعني الشبح ووجه له والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو هنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة للملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو هنا العلم بالشبح من حيث الاتصاف بمفهوم الانسان ولا شك ان علم الشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية علم غير مطابق للواقع وهكذا الحال في قولك الماهية (٢) المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم (٣) لا يعقل واللاشيء (٤) كلي وأمثال ذلك فليأمل انتهى وفيه ان العلم بالشيء من ذلك الوجه مسبوق بالعلم بنبوت الوجه للشيء وهو التصديق وعدم المطابقة راجع اليه لا الى التصور من الوجه والحاصل ان عدم المطابقة راجع الى التصديق الضمني لا التصور تأمل (قال الشارح فان قيل السبب الخ) يعني انه ان اراد بالسبب في قوله وأسباب العلم للخلق ثلاثة السبب المؤثر حقيقة فهو الله تعالى لا غير وان اراد به السبب الظاهري أي المؤثر في ظاهر الامر وان لم يكن مؤثراً في الحقيقة فهو العقل لا غير وان اراد السبب المفضى في الجملة بان

(١) فالعلم بالوجه هنا هو العلم بنفس مفهوم الانسان بسبب الوجه له والعلم بالشيء من حيث ذلك المفهوم لا العلم بذلك المفهوم (منه)

(٢) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية وحصلنا مفهومها وجعلناه آلة للملاحظة فحصل منه صورة فاعتقدنا انه كذا ثم حكمنا عليه بانها موجودة في الذهن فان العلم بالماهية المجردة عنها علم غير مطابق اذا الماهية لا تخلو عن أحدهما (منه)

(٣) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات اللامعلوم وحصلنا مفهومه وجعلناه آلة للملاحظة فحصل منه صورة فاعتقدنا به انه كذا ثم حكمنا عليه بانه لا يعقل فان العلم بالحاصل من مفهوم اللامعلوم لذاته علم غير مطابق لا متعقل به (منه)

(٤) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات اللاشيء وحصلنا مفهومه وجعلناه آلة للملاحظة فحصل منه صورة فاعتقدنا بان له أفراداً ثم حكمنا عليه بانه كلي فالعلم بالحاصل من مفهوم اللاشيء علم غير مطابق لانه ليس له فرد متعقل (منه)



( قوله انكهما متلازمان تأمل ) وجه التلازم ان المصنف قد حكم على كل حاسة بانها تدرك ما وضعت هي له بها لا بغيرها فلو ادرك بحاسة ما يدرك بحاسة أخرى لم يصح الحكم ( ٦٦ ) على الحاسة الاخرى بانها يدرك بها ما وضعت هي له لا بغيرها مع انه صرح بهذا

الحكم على كل حاسة والحاصل انه لا ملازمة بينهما في تفحصها بل بخصوص المادة والمحل أعني الحكم السكلي لعل وجه التأمل هذا ( قوله اعم من ان يكون اخباريا أو انشائيا ) ( فان قلت ) كيف عممه مع ان الانشاء لا ينصف بالصديق والكذب ( قلت ) لان هذا التقيد بمنزلة الجنس واما الانشاء فهو يخرج بقوله يكون لنسبه خارج اذ ليس لنسبة الانشاء خارج كما صرح به في التلخيص ( قوله والمثبت بالعلم العلم بتواتره ) ان اريد به الالتزام فيكفي ان يقال والمثبت بالعلم بتواتره وان اريد التحقيق قالوا يجب ان يقال والمثبت بالعلم العلم بتواتره تأمل فيقال الشارح واما خبر النصارى ( الخ ) جواب معارضة للدعوى السكلية وهي ان كل متواتر موجب للعلم وحاصل المعارضة ان خبرها متواتر وهو لا يوجب العلم ينتج من الشكل الثالث بعكس صفري الشخصية الى الجزئية ان بعض المتواتر لا يوجب العلم وهذه النتيجة ( يعني ) نقيض المدعي السكلية واما قوله فان قيل الخ فهو معارضة لها باثبات الاخص من نقيضها اذ حاصله ان كل متواتر حاصل من ضم الظن الى الظن ولا شيء مما هو كذلك بموجب العلم ينتج انه لا شيء من المتواتر بموجب العلم ولا يخفى ان هذه السالية السكلية

يخلق الخ فهو غير منحصر في الثلاثة المذكورة لاعقلا ولا استقراء وهو ظاهر ( قوله حاصله اختيار الخ ) أي المراد السبب المنفرد في الجملة وقصره على هذه الاشياء بناء على عادة المشايخ في الاقتصار يعني لما لم يتعلق غرضهم بتفاصيل تلك الاشياء وكان مرجعها الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم ( قوله يعني ان الحس لظهوره وعمومه ) أي الانسان والبهائم يعني انه لما كان عاما لم يبق لجمال السبب في تلك الادراكات العقل بحال فلا جرم جعلوا الحس سببا على حدة وفيه ان الكلام اما في العلم الانساني أو الاعم منه ومن العلم الملكي والحيواني وأيا ما كان فليس السبب فيه العام على ان التقيد بالانساني لا يلائم تعميم الخلق بالملك والانس والجن على ما لا يخفى ( قوله فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الخ ) قالوا في اثبات الحس المشترك انا نحكم على الجسم الابيض الطيب الرائحة الحلوه بأنه جسم ابيض طيب الرائحة حلو والحال لا يحل له بحكم محضرة المحكوم عليه والمحكوم به ولا يكون حصول هذه الامور في النفس لان النفس مجردة لا ترسم فيها صورة المحسوسات ولا ترسم في الحس الظاهر لان الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات فاذا لا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر تدركها جميعا أي اللون الظاهر الجزئي والرائحة الجزئية والطعم الجزئي وغيره كذا قال الاصفهاني ( قوله اشارة الى انهما لا يتقاطعان ) فيه ان التلافي (١) يحصل عند التقاطع أيضا فلا تكون فيه الاشارة المذكورة ( قوله وما يقال الخ ) أي في توجيه قوله والحركات من ان الحس اذا شاهد الجسم الخ ليندفع به الابراد يكون الحركات من الاعراض النسبية كما فعله صلاح الدين الرومي ( قوله فليس بشيء ) بل هذا مؤيد لابراد المذكور ( قوله لانه ادراك الشيء الخ ) أي لان ادراك العقل الكون في الممكن بواسطة مشاهدة الحس فيه ادراك الشيء بواسطة مشاهدة الحس الجسم فيه ادراك الشيء بواسطة احساس الآخر ( قوله ومثله ) أي مثل الشيء المدرك بواسطة احساس الآخر لا بعد محسوسا وكذا لا بعد مثل ذلك الادراك احساسا ( قوله اشارة الى ان تقديم قوله بكل الخ ) المعنى المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع كل من الحواس له بها لا بغيرها لا ما ذكره الشارح وهو انها لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى والفرق بينهما ظاهر لكنهما متلازمان تأمل (٢) ( قوله فان استلخص كلام أي مركب تام ) أعم من ان يكون اخباريا أو انشائيا وهو ما تضمنه كنهين بالاستناد ( قوله فثبتت كلمة ما عبارة عن الاثبات والتفي ) ويجوز ان تكون عبارة عن الوقوع واللاوقوع ( قوله العلم مستفاد من التواتر ) فيه مناقشة اذ الاستفادة من الخبر المتواتر لا من التواتر والاولى في السؤال ان يقال فان اثبات العلم موقوف على التواتر فانبات التواتر به (٣) دور وفي الجواب ان يقال نفس التواتر سبب العلم والمثبت بالعلم العلم بتواتره لان نفسه ( قوله وهكذا حال كل معلول الخ )

(١) امل اطلاق لفظ التلافي في عرفهم اخص بالاستعمال في غير صورة التقاطع ( منه )  
(٢) وجه التأمل ان المراد ببيان حاصل المعنى لا المفهوم الحاصل من التقديم فلا وجه لما ذكره ( منه ) (٣) الا ان يراد بالاستفادة السبب ( منه )

الشكل الثالث بعكس صفري الشخصية الى الجزئية ان بعض المتواتر لا يوجب العلم وهذه النتيجة ( يعني ) نقيض المدعي السكلية واما قوله فان قيل الخ فهو معارضة لها باثبات الاخص من نقيضها اذ حاصله ان كل متواتر حاصل من ضم الظن الى الظن ولا شيء مما هو كذلك بموجب العلم ينتج انه لا شيء من المتواتر بموجب العلم ولا يخفى ان هذه السالية السكلية



التي هي النتيجة أخص من السالبة الجزئية التي هي نقيض المدعى الموجبة الكلية وكذا قوله وأيضاً جواز كذب كل واحد الخ  
 إذ حاصله أن كل متواتر مركب من جائز الكذب ولا نفي بما هو كذلك بموجب العلم (قوله وإن كان الأول) أي كون الخبر  
 المقدر بمعنى الاخبار أظهر لعل وجهه ماسيحي من قوله لكن الحق أن الخبر بمعنى الاخبار جزماً لكن ذلك يقتضي كونه صواباً لا أظهر  
 ويمكن أن يكون وجه ظهوره أنيسته لابقه فعطف الانسب عليه عطف (٦٧) العلة على المعلول (قوله) إذ لا حاجة

يعني أن العلم بوجود كل معلول في الخارج أوفى الذهن سبب للعلم بوجود علة الخفية كما أن  
 وجود العلة سبب لوجود المعلول بلا لزوم دور (قوله معلول أعم) إذ يحصل بدون الخبر المتواتر  
 أيضاً خبر الرسول عليه السلام مثلاً (قوله قلت عدم للدلالة الخ) أي عدم دلالة العلم على الخاص  
 عند ما لم يعلم انتفاء سائر العلل وههنا سائر العلل معلوم الانتفاء لأن العلم بوجود مكة مثلاً لا يحتمل  
 العكس غير التواتر كذا يقل عنه (قوله أن الخبر بمعنى الاخبار) أي في قوله وأما خبر النصارى  
 أي إخبار اليهود إلى النصارى (قوله فاحتجج إلى تمحل بتقدير في قوله الخ) يعني أن عطف اليهود  
 على النصارى يقتضي أن يكون اليهود مفعول الخبر أيضاً وليس المعنى على ذلك فاحتجج إلى تصحيح  
 الكلام بتقدير لفظ الخبر قبله مضافاً إليه معطوفاً على الخبر المضاف إلى النصارى سواء كان  
 بمعنى الاخبار أولاً وإن كان الأول أظهر وأنسب (قوله فلا حاجة إلى التمثل) إذ لا حاجة  
 حينئذ إلى جعل الخبر بمعنى الاخبار فيصح المعنى على عطف اليهود على النصارى هذا هو الظاهر  
 من تقرير المحسني رحمه الله لكن الحق أن الخبر بمعنى الاخبار جزماً لأن الخبر بمعنى المركب التام  
 التحمل للصدق والكذب لا يتعدى إلى مفعول لا بنفسه ولا بحرف الجر وههنا قد تعدى إليه (١)  
 في الموضعين والتحمل إنما هو بالنسبة إلى الإضافة إلى الفاعل والمفعول تأمل (قوله بل لم يبلغ  
 أصل الخبرين الخ) أي تواتره ممنوع بل عدم تواتره ثابت لأنه لم يبلغ أصل الخبرين بقوله حد  
 التواتر قبل وقد ثبت بالتفصيل الصحيح أن عدد الخبرين بذلك أولاً لم يجاوز سبعة نفر والثالث أنه  
 لم يوجد العلم بأخبار السبعة على أن إخبارهم به إنما هو عن شبهة كما أخبر عنه عن رجل من خبر  
 بقوله وما قتلوه يقيناً وقوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبهاه لم يثبت عدم تحقق شرط  
 التواتر فثبت عدم التواتر (قوله وعرق اليهود قد انقطع الخ) أي فالتواتر فيهم قد انقطع قبل أنه  
 قتل علماء اليهود في مشارق الأرض ومغاربها على أنهم حرقوا التوراة وزادوا فيها ونقصوا (قوله  
 وبالجملة تخلف العلم دليل عدم) أي تخلف وقوع العلم من غير شبهة عن خبر اليهود والنصارى  
 دليل على عدم تواتر خبرهم إذ انتفاء اللازم وإن كان أعم يستلزم انتفاء الملزوم تأمل وفيه أنه  
 لا يصلح فذلك لما قبله وقد جمعه فذلك له (قوله لكنه كاف في الجواب) لا يتوهم من هذا  
 أن إيجاب الخبر المتواتر للعلم ليس بكلي لأنه لا يلزم من عدم كلية كون الاجتماع سبباً ذلك على  
 (١) أي إلى المفعول في الموضعين وهو على تقدير الإضافة إلى الفاعل بتعدى بحرف الجر وهو  
 في الأول قوله بقتل عيسى عليه السلام وفي الثاني قوله بتأييد الخ وأما على تقدير الإضافة إلى  
 المفعول حينئذ تعديته تكون بنفسه أيضاً تأمل (منه)

انتفاء الجنوع (قوله يستلزم انتفاء الملزوم وإن كان أعم تأمل) فيه أن الملزوم هو المتنازع فيه فلا يصح الالتزام  
 (قوله وفيه أنه لا يصلح فذلك) أي خلاصة ومحصلاً للتفصيل أي الاجمال بتد التفصيل (قال الخليلي والتحقيق أن اجتماع  
 الخ يعني أن إفادة اجتماع الظنون القطع أمر ثابت في التحقيق ونقض الأمر وإن ذكر في الجواب على طريقة الجواز لكفايته  
 (١) أي لا تفعل عن جواب آخر له قد سبق وهو أنه لا يلزم من عدم العلم بالفائدة عدمها (منه)



في الالتزام لان الجواب مني (قوله نقل عنه انه اورد الخ) منشأ الابراد تبادر كون التبليغ الى المبعوث اليهم جميعاً فاعتبار كون التبليغ الى غير المبعوث اليهم أو الى بعض المبعوث اليهم خلاف المتبادر فالمراد من ظاهر التعريف هو المتبادر المذكور (قوله ليس بالنسبة الى من بلغ اليهم الاول) وهم الذين بعث اليهم الثاني بل الى غيرهم وهم غير المبعوث اليهم فالمراد من الآخرين آخرين ممن بعث اليهم (قوله وفيه ان المبعوث اليهم الثاني) هذا اعتراض على جواب الحياي وحاصله ان الواقع ان كان الاحتمال الاول فلا يرد السؤال فلا معنى لهذا الجواب ولا حاجة اليه وان كان الاحتمال الثاني فالجواب باطل أعني سنده لانه اثبات فعل لا فائدة ولا حكمة فيه له تعالى وهو غير جازم ولئن كان الاحتمال الثالث فجوابك ليس على ما ينبغي اذ اللائق في التعريف حينئذ جعل التبليغ اعم مما هو بالنسبة الى جميع المبعوث اليهم وإلى بعضهم لا جملة اعم مما هو بالنسبة الى المبعوث اليهم أو الى غيرهم كما فعلته في جوابك \* ويمكن الجواب باختيار الشق الثاني بانه لا يلزم من عدم العلم بالفائدة عدم الفائدة ولا يلزم ان تكون الفائدة معلومة لنا وباختيار (٦٨) الشق الثالث أيضاً بان يقال مراد الحياي في الجواب هو ما حكم بلياقته اذ يجوز

ان يكون مراده من الآخرين آخرين ممن بلغ اليهم من جملة المبعوث اليهم أي غير من بلغ اليهم حال كون المغاير والمغاير له من جملة المبعوث اليهم ويجوز ان يكون مراده آخرين ممن بعث اليهم لكن الآخرة اعم من الآخرة بالكلية أو في الجملة فنقول البعث الى المجموع من حيث هو والتبليغ الى جزئه والجزء غير الكل (قوله فينبني) هذه الالباق بالنسبة الى ما قاله الحياي في الجواب

ملا ينبغي (قوله والتحقيق ان اجتماع الاسباب الخ) جعل الخبر (١) اسباباً باعتبار تعدد المخبرين وأخباراتهم والا فالخبر واحد (قوله وأما وهم الكذب) كانه قيل كيف يكون الخبر سبباً للاعتقاد مع انه يومهم الكذب فأجاب بقوله لا مدخل للخبر في وهم الكذب بل هو احتمال عقلي من خارج لكن قوله ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق لا يلائم جعل الخبر بمعنى الاخبار على ما لا ينبغي (قوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين) نقل عنه انه اورد على ظاهر التعريف ان بعض الانبياء كوشع عليه السلام أمر بمتابعة شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل ممن قبله فأجاب بقوله ولو بالنسبة الخ وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ اليهم الاول فلا اشكال وفيه ان المبعوث اليهم الثاني ان كانوا لم يبلغهم الاحكام قبل البعثة فلا يتوجه ذلك الابراد وان كانوا قد بلغهم فلا فائدة في البعث اليهم للتبليغ الى آخرين وان كانوا كليهما فينبني ان يقال في التعريف من بعث الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام الى من لم يبلغ اليهم تأمل (قوله ويؤيده قوله تعالى وما أرسلنا من قبلك الاية) وجه التأييد أمران أحدهما ان المعطف يدل على المغايرة ولا قائل (٢) بالمباينة فاما ان يكون الرسول أعم من النبي أو بالعكس والاول منتف

(١) بمعنى الكلام المحتمل للصدق والكذب وأما الخبر بمعنى الاخبار فالامر فيه ظاهر (منه)  
(٢) لكن هذا لا ينبغي المباعدة الجزئية أعني العموم والخصوص من وجه (منه)

يعني ان ما ذكرته لتصحيح التعريف غير لائق واللائق هذا وانما لم يقل يجب لا يمكن تطبيق ما قاله الحياي كما عرفت (والا) (قوله الى من لم يبلغ اليهم) سواء كان ذلك كل المبعوث اليهم أو بعضهم قال بعض الافاضل لا يلزم عدم (١) الفائدة حينئذ بالنسبة الى من بلغ اليهم ويمكن ان يجاب بانه يجوز ان يكون البعث اليهم لفائدة الاطراد لوقوعهم في خلاطهم مثلاً والصدقة هو من لم يبلغ اليهم ولا ينبغي انه لا يمكن هذا الجواب في صورة كون البعث الى من بلغ اليهم فقط للتبليغ الى آخرين فلا تغفل (قوله أحدهما ان المعطف يدل على المغايرة) (ان قلت) فعلى هذا لا وجه لجعل الاية مؤيداً لانه دال على المطلوب فالاولى ويدل عليه قوله تعالى (قلت) له وجهان الاول انه لا يدل على المطلوب بنفسه بل بمعونة من الخارج وفيه انه اذا نظر الى نفس مفهومه فلا تأييد أيضاً وان أخذ مع معاون الخارج فهو دليل الثاني ان المعطف يكفي فيه التغاير في الجملة ولو اعتباراً (٢) وان كان الاصل والراجح التغاير الحقيقي

- (١) أي عدم الفائدة في البعث (منه)  
(٢) التغاير الاعتباري ما اذا كانت الذات متحدة في المعطوف والمعطوف عليه ويكون الوصف مغايراً مثل قولك فلان عالم وزاهد وأمثاله أكثر من ان نحصى (منه)



(قوله وتأتيهما ان الحديث قد دل الخ) (فان قلت) ما معنى كون الحديث دالا على ذلك وجهاً وعلّة لتأييد الآية عموم النبي (قلت) لعل ذلك لان الحديث يخص احداً احتمالات التغاير الذي يقتضيه العطف في الآية وهو كون النبي أعم من الرسول اذ العكس والتباين محتمل أيضاً والحاصل ان الامر الاول (١) انتفاء احتمالات التغاير سوى عموم النبي من الرسول بدليل عطف وهو عدم القائل بها ولزوم عدم الاحتياج الى ذكر النبي والامر الثاني انتفاؤها بدليل نقل وهو الحديث فعطف قوله وقد دل الحديث على قوله ويؤيده عطف وجه التأييد على المؤيد (قوله ويجوز ان يجعل الحديث مؤيداً على خدة الخ) (فان قلت) الحديث صريح في الدلالة على العموم المذكور اذ قد وقع في بعض الحواشي انه سئل النبي عليه السلام عن الانبياء فقال مائة واثني عشر وعشرون ألفاً فقبل فكلم الرسول منهم قال ثمانية وثلاثة عشر فالظاهر جعل الحديث دالا لا مؤيداً (قلت) هذا الحديث خير الواحد وهو وان كان قطعياً في مدلوله لكن لا يفيد الا الظن (٢) لكون نبوته ظنياً فلا يفيد القطع كما سيأتي من الشارح في بحث النبوة (قوله لم يشترط النزول عليه) بل اكتفي بالكون معه وقوله أو تكرر فعل ماض عطف على قوله لم يشترط وقوله لا يخص لان في الاول مشتركون في الكون معهم ويكون مدار رسالتهم ذلك وفي الثاني في النزول عليهم ويكون مدار رسالتهم ذلك وقوله فالتخصيص بنزوله عليه هذا بلا قيد الاولية جواب عن السؤال عن عدم اشتراط (٦٩) النزول ومع قيد الاولية جواب عن

السؤال عن تكرار النزول (قوله لا يخص بعض الصحف ببعض الانبياء) قال بعض الافاضل لا يخفى ان السؤال المذكور لا يتوجه على عدم اشتراط النزول عليه لان عدم اشتراط نزوله لا يستلزم عدم نزوله على أحد فليكن نازلاً على واحد ومختصاً به ويكون مع كثير تأمل انتهى وفيه ان عدم اشتراط النزول مسبوق بقوله بكتفي

والا لم يحتج (١) الى ذكر النبي عليه السلام لان نفي العام يستلزم نفي الخاص ثبت العكس وهو المطلوب وثانيهما ان الحديث قد دل على ان عدد الانبياء عليهم السلام أزيد من عدد الرسل ويجوز ان يجعل الحديث مؤيداً على خدة (قوله وتخصيص بعض الصحف الخ) جواب سؤال وهو ان يقال لم يشترط النزول عليه أو تكرر نزول الكتب لما خص بعض الصحف ببعض الانبياء مع ان الروايات ناطقة بهذا التخصيص (٢) وتقدير الجواب ان صحة هذه الروايات غير معلومة وعلى تقدير صحتها فالتخصيص بنزوله عليه أولاً وأيضاً تخصيص البعض بالبعض لا يستلزم تخصيص كل واحد فيجوز ان يكون البعض مخصصاً بالبعض والبعض الآخر مشترك النزول أو كائناً مع متعدد تأمل (قوله ولا نقض بالفرضيات) اذ يجب ان يكون مادة النقض في التعريفات من الوقائع وقيل (١) يمكن المناقشة فيه لان عطف الخاص على العام كثير في كلامه تعالى فلا يصلح هذا علة لكون الرسول أعم منه بل علته انه لا قائل به تأمل (منه) (٢) فيه انه لا دخل للسؤال في الاشتراط وعدمه فلم ذكره في تقدير السؤال (منه)

بالكون معه والسؤال بالنظر اليه فان السائل لما أطلع على اشتراكهم في كون الكتاب معهم وكفاية ذلك في رسالتهم ولم يطلع على نزوله على واحد منهم اذ لم يصرح به أو أطلع على ذلك لكن لم يطلع على ان ذلك الواحد هو المخصص له فاعترض بأنه بعد ذلك الاشتراط لا وجه لتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء فكان ذلك الفاضل نظراً الى ان قوله لم يشترط النزول عليه لا يقتضي اشتراك الرسل في بعض الصحف بوجه فلا معنى لطلب وجه التخصيص ببعض (قوله مكرر النزول) جواب على تقدير كون السؤال على اشتراط تكرار النزول وقوله أو كائناً مع المتعدد جواب على تقدير كونه على عدم اشتراط النزول اكتفاء بالكون معه (ان قلت) ان هذا الجواب مبني على ان توجد صحف لم تخصص بنبي مع ان الحديث خصص جميعه (قلت) هذا يصح الزاماً على السائل على وفق ما يفهم سؤاله من تقرير الخيالي حيث قال وتخصيص بعض الصحف اذ يفهم منه ان السؤال بتخصيص البعض فالصواب ان يقال وتخصيص كل صحيفة بنبي ويمكن ان يجعل اضافة البعض الى الصحف الاستغراق

(١) من الامرين اللذين هما وجهاً لتأييد (منه)

(٢) واقادته الظن انما تكون اذا كان مشتملاً على الشرائط المذكورة في أصول الفقه والا لا يفيد الظن أيضاً (منه)



( قوله أما لانه لا فاعل غيره ) بناء على ان العبد كاسب لا فاعله ( قوله وإما لان المعجزة شرطها الخ ) أي سألنا ان غيره فاعل أيضا بناء على إطلاق الفاعل على الكاسب لكن المعجزة شرطها ان يكون فعله تعالى بدون كسب من العبد أو ما يقوم مقام الفعل من الترك فالمراد من الامر في قوله أمر خارق للعادة هو فعل الله تعالى فلا يرد المتن لان فاعله وهو الله تعالى لم (١) يقصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله وان قصده من جرى ذلك في يده وهو ليس بفاعله ولا كاسبه ولوعده السحر من كسب العبد فهو يخرج بافظ الامر بناء على تخصيصه بقول الله تعالى أو ما يقوم مقامه لاشتراط المذكور في قال الخبالي هذا الامكان هو الامكان الخاص أي على ان الدليل عند الاصوليين على المشهور لا يكون الا مفردا كالعالم بالنسبة الى وجود الصانع وعلى التحقيق ينقسم الى المفرد والمركب من المقدمات المنفردة والمقدمات المرتبة المفروضة للهيئة وأما عند المنطقيين فانه المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئة ثم ان التوصل الى المطلوب بالنظر الصحيح ليس بضروري بل بطريق جرى العادة عند المتكلمين وان كان الدليل هو الدليل المنطقي المشتدل على الهيئة وأما عند الحكماء والمعتزلة فالتوصل بصحيح النظر ضروري في الدليل المنطقي بطريق (٧٠) الاعداد والتوليد وأما في الدليل الاصولي فليس بضروري عندهما

(٢) أيضا ثم ان في قوله (٢) أيضا ثم ان في قوله بصحيح النظر احتمالات ثلاثة الاول ان يكون متعلقا للتوصل والثاني والثالث ان يكون متعلقا للامكان على ان يكون شرطاً للامكان أو وقالة ثم انه لا يخلو إما ان يراد من النظر فيه النظر في أحواله فقط أو أعم من النظر في نفسه وأحواله أراعم من النظر في نفسه وأحواله وجزئه فان بني التعريف على قاعدة المتكلمين واعتبر

المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره وإما لان المعجزة شرطها ان تكون فعله تعالى أو ما يقوم مقامه فلا يرد سحر المتن ( قوله وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده ) فيه ان المذكور قصد اظهار وكونه فرع الوجود مما يناقش فيه ( قوله قد عدوا الارهاصات ) أي الخارق الصادر عن النبي عليه السلام قبل البعثة بسمى ارهاصاً أي تأسيساً لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا أست ( قوله التعريف بعم المعقول والمفوض ) أي يجب ان يعمهما لان المفوض من مواد المعرف كالمعقول والا يكون بين أول الكلام وآخره تناف يعرف بالتأمل ولو قال المعرف بدل التعريف لكان أولى ( قوله بل يستلزمه بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل الخ ) فيه انه حينئذ لا يكون الاستلزام للذات فلا يصدق التعريف عليه أيضاً اللهم الا ان يقال المراد بالاستلزام للذات ان لا يكون بواسطة مقدمة أجنبية لا ان لا يكون هناك واسطة أصلاً ( قوله اذ لا يجب تلفظ المدلول ) أي لا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تنقله ( قوله فانهم يفسون الدليل الى المفرد وغيره ) لتليل لكونه خلاف الاصطلاح قيل الحصر غير حقيقي بل هو بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع فلا يناقش تقسيم الدليل الى المفرد وغيره كالعالم وقولنا كل مسكر حرام وأقول لاشك ان قولنا كل مسكر حرام مما يمكن التوصل بصحيح النظر في نفسه ولو بانضمام أمر آخر اليه الى العلم بمطلوب خيري حينئذ يلزم ان يكون المراد

أحد الاحتمالات الثلاثة في تعلق (٣) قوله بصحيح النظر فان أريد النظر في أحواله فقط لا يصدق التعريف الا على الدليل المشهور للاصوليين وهو المفرد وان أريد أعم من النظر في نفسه وأحواله يصدق على الدليل التحقيقي عندهم أيضاً وان أريد أعم من النظر في نفسه وأحواله وجزئه يصدق (٤) على الدليل المنطقي أيضاً لكن الامكان يحمل في هذه الاحتمالات على الامكان الخاص أو العام في ضمن الخاص اذ لو حمل على الامكان العام في ضمن الواجب أو الممتنع لا يصدق على دليل أصلاً وان بني التعريف على قاعدة الحكماء أو المعتزلة واعتبر قوله بصحيح النظر متعلقا للتوصل أو متعلقا للامكان وقالة وأريد الامكان الخاص فان أريد النظر في أحواله فقط لا يصدق التعريف الا على الدليل الاصولي المشهور وان أريد أعم من النظر

(١) ويعلم استغناء القصد من الله ووجوده بالقرائن كما سيصرح به قول أحد (منه)

(٢) هذا اذا لم يؤخذ الدليل الاصولي شرط صحيح النظر فالتوصل ضروري عندهما فيه أيضا (منه)

(٣) سواء اعتبر الاول أو الثاني أو الثالث (منه)

(٤) ولا يخفى ان تعميمه بحيث يشمل الدليل المنطقي بعد إبتائه على مذهب المتكلمين بعيد (منه)



في نفسه وأحواله يصدق على التحقيق أيضا ولو غم الى جزئه أيضا لا يصدق الا على التحقيق أيضا فيكون التعميم الى جزئه لغوا ولو أريد في جميع هذه الصور الامكان العام من جانب الوجود لا يختلف الحكم في جميع الصور الا في الصورة الاخيرة من تعميم النظر فانه حينئذ يصدق (١) على الدليل المنطقي أيضا ولو أريد الامكان العام من جانب عدم فحكمه في جميع الصور حكم الامكان الخاص وان اعتبر قوله بصحيح النظر متعلقا للامكان شرطا له فان أريد الامكان الخاص أو العام من جانب عدم فلا يصدق على دليل أصلا على كل واحد من احتمالات النظر لان جميع الأدلة بشرط صحيح النظر ضروري التوصل اذ صرح العصام بأن قولنا كل انسان متحرك الاصابع بالضرورة بشرط كونه كاتباً مشروطة عامة وان أريد الامكان العام من جانب الوجود فالحكم كما سبق في الامكان العام من جانب الوجود اذا اعتبر قوله بصحيح النظر متعلقا للتوصل أو متعلقا للامكان وقتاله بلا فرق ويكون الامكان العام في جميع الدليل متحققا في ضمن (٧١) الواجب والحاصل ان في الامكان ثلاثة

احتمالات وفي التوصل ثلاثة مذاهب وفي تعاقب قوله بصحيح النظر ثلاثة احتمالات وفي قوله النظر ثلاثة احتمالات فنضرب أولا الثلاثة في الثلاثة ثم الثلاثة في التسعة ثم الثلاثة في سبعة وعشرين فالجُمُوع أحد وثمانون فليأمل (قوله فيكون مثل قولنا العالم حادث الخ) ان أريد أن يكون هاتان المقدمتان مع الهيئة المخصوصة دليلا فلا نسلم ذلك لان النظر لا يتعلق بنفسه ولا بأحواله بل بجزئه الذي هو ذات المقدمات المعروضة للهيئة صرح به أبو الفتح في حاشية

بالنظر فيه ما يعم النظر في أحواله (١) والنظر في نفسه فيكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع دليلا على وجود الصانع على الاول أيضا فلا يصح هذا الحصر ولعل الخشي لهذا قال فيها سيأتي فالتصواب تعميم الاول فأمل والاعتراض ببعض المدلولات مدفوع بإرادة قيد الهيئة في تعريف الإضافات (قوله بقرينة ان التعريف للدليل) أو بقرينة كون لفظ العلم مشهوراً عندهم في التصديق (قوله) كونه ناشئا وحاصلا منه اما بطريق جرى العادة أو الاعداد أو التوليد (قوله) لكن يرد عليه ما تبدأ الشكل الاول) أجب عنه بأن ليس المراد بالضرورة ما هو المتعارف من امتناع الانفكاك أو وجوب تحقق اللازم عند تحقق الملزوم بل الحصول والثبوت فمعنى التعريف ان الدليل هو الذي يحصل ويثبت من العلم به العلم بشي آخر وهو لا يقتضي ان لا ينفك العلم بالمدلول عن العلم بالدليل ورد بانه ان أريد بكونه بحيث يحصل من العلم به العلم بالمدلول ان يكون حصول علمه كافيا في حصول العلم بالمدلول يلزم ان لا يصدق التعريف الاعلى ما هو بين الانتاج وان أريد به ان يكون للعلم بالدليل دخل في حصول العلم بالمدلول يلزم ان يكون أجزاء الدليل دلائل بالنسبة الى المدلول على ان حمل اللزوم على هذا المعنى لا يعبر عن نوع تكلف ويمكن ان يقال المراد بالدخل ما هو بطريق النظر بان يكون مرتباً على الوجه المعروف فلا يرد الاجزاء (١) معنى النظر في حاله ان يجعل الحال محمولا للدليل الذي هو موضوع المطلوب وأخرى موضوعا لمحموله بان يقال العالم حادث وكل حادث فله محدث ليتوصل به الى ان العالم له محدث أو في نفسه فلي هذا يكون الدليل مركزاً وعلى الاول يكون مفرداً ومعنى النظر في نفسه ان يأتي ترتيب المقدمات الحاصلة بالعمل المذكور لينتج ذلك المطلوب (منه)

الخفية وان أريد المقدمات بدون الهيئة فسلم لكن لا نسلم عدم صحة الحصر اذ يجوز ان يكون الحصر بالإضافة الى المقدمات المأخوذة مع الهيئة قال الخياي فيخرج القضية الواحدة المستلزمة في نفسه انه اذا علم احدي القضيتين فاما ان ينتقل الذهن منه الى القضية الاخرى بينا أو غير بين أو لا ينتقل فان كان الاول فقد نشأ علم الثاني من الاول فيصدق التعريف عليه ولا يضره عدم كون نفس القضية الثانية من نفس الاولى وان كان الثاني فيخرج من قيد اللزوم مطلقاً وأيضاً في صورة كون اللزوم بينهما نظرياً غير بين يخرج من قيد اللزوم مطلقاً كما يخرج ما عدا الشكل الاول فلا وجه لاطلاق الكلام قال الخياي لكن يمكن تطبيقه بان يعمم العلم به الى العلم (٢) بأحواله قال الخياي من

(١) ويكون الامكان العام في الصورتين الاولين من النظر فيه متحققا في ضمن الامكان الخاص وفي الصورة الاخيرة في ضمن الامكان الخاص والواجب (منه)

(٢) وان كان الظاهر منه العلم بنفسه فقط أي الى العلم به من حيث حله من أحواله (منه)



حيث حدوده في أي من حيث حدوده واستدعاء حدوده للصانع يعني بشرط العلم بهذه الأحوال المرتبة المأخوذة مع الهيئة تذبذب (قوله بل لابد من العلم الخ) بل لابد من العلم بالترتيب والهيئة ومن جعل الهيئة شرطاً لا وقتاً قولنا كل إنسان متحرك الأصابع بشرط الكتابة مشروطة عامة بالمعنى الأول (١) مادام كتاباً مشروطة عامة بالمعنى الثاني \* فإن قلت الحدوث ضروري للعالم \* قلت نعم لكن العلم به ليس بضروري والمشرط ذلك (قوله أي للمقدمات المرتبة) بل مع الهيئة أيضاً (قوله لكن في قوله والعالم الخ) لما كان في قوله أيضاً تسليم عموم الثالث من الأول توهم منه تسليم قوله والعالم لا يوافق الخاص فاستدرك بقوله لكن في قوله (قوله ولما كان حاصل الخ) اعتذار عن حكم الشارح بألفية الثالث لثاني مع امكان أوفقيته للأول (قوله والمتبادر من لزوم الشيء من لزومه من نفسه فقط الخ) الأولى والمتبادر من لزوم الشيء من متعلق الشيء لزومه من متعلق نفسه فقط لان متعلق نفسه من حيث حال من أحواله (قوله كان هذا أوفق بالثاني منه بالأول) فيه انه على هذا موافقة له للأول أصلاً لانه لا يصدق على (٧٢) المفرد فاسم معنى لفظ الاوفق الا ان يلاحظ تعميم الأول قال الحياي

وتخصيصه بمثل الأول	(قوله يستلزم العلم بالصانع) فيه ان العلم بالعالم من حيث حدوده غير كاف في حصول العلم بالصانع
بأن يراد من العام العلم بأحواله فقط كما أريد من النظر فيه النظر في أحواله فقط (قوله بأن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في أحواله) فيه انه بعد هذا التعميم لا يشمل المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئة والثالث يشمله فالصواب زيادة التعميم الى النظر في جزئه أيضاً ويراد الامكان العام من جانب الوجود وفيه ان الأول يشمل المقدمات المتفرقة والمرتبة بدون الهيئة بخلاف (٢) الثالث الا ان	بأن يراد من العام العلم بأحواله فقط كما أريد من النظر فيه النظر في أحواله فقط (قوله بأن يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في أحواله) فيه انه بعد هذا التعميم لا يشمل المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئة والثالث يشمله فالصواب زيادة التعميم الى النظر في جزئه أيضاً ويراد الامكان العام من جانب الوجود وفيه ان الأول يشمل المقدمات المتفرقة والمرتبة بدون الهيئة بخلاف (٢) الثالث الا ان
	(١) يمكن ان يكون المراد ان العالم من حيث انه حادث مع ان كل حادث له صانع (منه)
	(٢) لكن المتبادر من الأول أيضاً ذلك على ما لا يخفى (منه)

يقال تعميم العام به الى العلم به من حيث حال من أحواله بدخولها لان الترتيب (كاذبا) والهيئة حال للمقدمة (قوله ووجه الصواب ما أشرنا اليه فيما مر) وهو انه ان لم يعمم يلزم خلاف الظاهر والاصطلاح اذ لا يمكن تعميمه الى المركب بدون تعميم النظر فيه الى النظر في نفسه كما سبق (قوله خروج عن مذاق الكلام) لان مذاقه التعميم وأما التخصيص بالعلم بنفسه وان كان متبادراً كما سيذكره المحشي قول أحمد لكن الخروج منه الى التعميم ليس خروجاً عن مذاق الكلام قال الحياي وأما ما يظهر على يد مدعي الألوهية فليس بتصديق له بجواب نقض اجابي حاصل النقض ان دليلك جار في خبر مدعي الألوهية والمدعي وهو إيجاب العلم بتخلف وحاصل الجواب منع جريان الدليل (فان قلت) انه يخرج بقيد المعجزة لان تعريفها السابق لا يصدق على الخارق الذي في يده قلت هي مستعملة في جزء معناها وهو (١) المراد من المعنى الأول والثاني هما المعنيان المذكوران ان المشروطة العامة في كتب المنطق فارجع الى شرح الشمية للقطب (منه) (٢) فانه لا يشمل الا على المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئة (منه)







يوجه العلم تقيض ذلك التميز ومعناه في التصديق عدم احتمال الطرفين تقيض الابقاع مثلا والابقاع هو ادراك الوقوع ومعنى عدم احتمال الطرفين لتقيضه عدم تجويز العقل اللاوقوع أي عدم ادراك وقبول اللاوقوع لا ما يعبر الامكان الذاتي والامكان الذاتي في التصديق في مثل قولنا زيد (١) قائم أما كون ذات الطرفين أي النسبة التي بينهما غير آية عن تقيض نفسها فلا (٢) معنى له وأما كون ذات الموضوع وماهية غير آية عن الانصاف بتقيض الوقوع فهو غير مطرد في جميع القضايا اذ ذات الموضوع في أكثر القضايا لا تأتي عن تقيض النسبة المدركة الواقعة في نفس الامر الا ان يراد ذات الموضوع بشرط الانصاف بالنسبة الواقعة ايجابا أو سلبا اذ ماهية الموضوع بشرط نسبة القيام اليه في نفس الامر آية عن تقيض تلك النسبة وان لم تكن آية عنه من حيث هي هي أوفى وقت تلك النسبة اذ فرق بين الوقت والشرط كما يعرف في بحث المشروطة العامة في المنطق فارجع الى ذلك الموضوع من شرح النسبة للقطب ومن حاشيته للسيد الشريف وانما كان الاحتمال بحسب نفس الامر لا معنى له لما مر من ان المراد الخ اذ تعريف العلم فيما سبق يحتمله بان يراد من احتمال التقيض أعم من احتمال متعلق تقيض التميز ومن احتمال ماهية موضوع متعلق تقيض النسبة المدركة فعدم الاحتمال في الثاني انما يكون بان يكون الواقع في نفس الامر هو النسبة المدركة ولعل الخفي قول أحد لهذا الاحتمال بادر في آخر الحاشية الى التسليم فالتسليم بتسليم قوله لا معنى للاحتمال بحسب نفس الامر وان لم يساعد ما مر فان قلت قول الخيالي عدم الاحتمال في نفس الامر لاخراج الجهل المركب فاذا لم يحمل عدم احتمال التقيض هنا وفيما سبق على الاعم منه فم يخرج الجهل المركب قلت أما فيما سبق فبان المراد من عدم احتمال التقيض عدم تجويز العقل التقيض (٧٤) لاحالا ولا ما لا والجهل المركب وان لم يكن فيه التجويز حالا لكن

فيه تجويز العقل التقيض من ان المراد باحتمال التقيض هنا التجويز العقلي لا ما يعبر الامكان الذاتي ولو سلم فالتخصيص تكلف فالاولى تغيير التفسير (قوله مفعن عن هذا الكلام) أي عن قول المصنف والعلم الثابت به يصاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والاثبات تأمل (قوله والاقراب)

ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب على ما في شرح المواقف وأما هنا فبقيد (أي) الثبات لان الجهل المركب ليس بثابت كالنقل كما عرفت وقوله أي عن قول المصنف والعلم الثابت الخ قال بعض الافاضل المشار اليه بكلمة هذا وان كان كلام الشارح لا قول المصنف لكن لما كان الاول معنى الثاني وخلاصته فكأنه هو انتهى ولا يخفى انه بضمير ان تفسير الخفي تفسير باللازم والمشار اليه هو كلام الشارح والاعتراض على الشارح أولا ويلزم منه الاعتراض على المصنف واث ان يجعل المشار اليه أولا كلام المصنف وتجعل الكلام اعتراضا على تفريع الشارح بان هذا التفريع غير صحيح لانه يقتضي ان يكون مراد المصنف بيان اعتبار أصل التيقن والثبات في معنى العلم وكون مراده ذلك فاسد من وجهين الاول كونه مستغنى عنه والثاني كونه تخصيصا من غير تخصص فقوله والاقراب من تمة الاعتراض يعني ان مراد المصنف ليس كذلك بل كما ذكره وحق التفريع حيث ان يقال فما أفاده خبر الرسول علم مشتمل لقوة اليقين وكما ان الثبات بحيث لا يتوهم الوهم ولو جعل المشار اليه كلام المصنف ولم يجعل الكلام اعتراضا على الشارح بل على المصنف فقط لكان قوله

(١) فيلزم ان يكون قولك زيد قائم اذا كان الواقع هو القيام جهلا مركبا لاعلميا وليس كذلك ويلزم ان ينحصر العلم في مثل الانسان حيوان مما لا يحتمل ماهية الموضوع تقيض النسبة المدركة (منه)

(٢) اذ كل شيء آ ب في تقيض نفسه سواء كان موجودا أو معدوما فالامكان بهذا المعنى مطلوب عن جميع الاشياء اذ لا يجوز سلب الشيء عن نفسه وتقيض كل شيء رفعه لما سبق (منه) (قوله غير آية الخ) اذ يلزم ان يكون مثل العالم قديما عند من يثبت بدليل علما لاجهلا مركبا اذ عليه ان متعلق التميز فيه لا يحتمل تقيضه لان النسبة وان كان الواقع تقيضا فذاتها آية عن تقيضها وهذا غير خاف على من تدبر (منه)



والاقرب جواباً عن ذلك الاعتراض وأما على ما أشعره كلام بعض الأفاضل من أنه اعتراض على الشارح أولاً ويلزم منه الاعتراض على المصنف فمن تمة الاعتراض على الشارح وجواب عن (٧٥) الاعتراض على المصنف (قوله أي في

أي في وجه التخصيص بالذکر أن مراد المصنف الخ قبل المقصود من ذکر هذا الكلام الإشارة إلى دفع وهم حمل العلم في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الإدراك فإن العلم عندهم وإن لم يكن بهذا المعنى لكن استعماله فيه مشهور في الكتب (قوله المنزه عن شائبة الوهم) يعني كما أن العلم الثابت بالضرورة كذلك (قوله مشهور لا متواتر) (١) قيل هذا الكلام منه ظاهر في أن هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو رحمه الله ثقة فلا اعتداد (٢) بهذا القول إلا بعد تصحيح النقل عن هو أو ثق منه قال ابن الصلاح من سئل عن إيراد مثل المتواتر في الأحاديث أعيان طابعه وحديث الحم الأعمال باليات ليس من ذلك وإن نقله عدد التواتر وزيادة لأن ذلك طرأ عليه في وسط أسناده ولم يوجد في أوائله نعم حديث من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار تراه مثلاً لذلك فإنه نقله من الصحابة العدد الخ كذا في خلاصة الطيبي (قوله لاعتدال الدلائل) كما في خبر الرسول وخبر الله تعالى وخبر الملائكة وخبر أهل الإجماع (قوله مبني على المسامحة) بأن يراد بخبر الرسول خبره وما في حكمه وبالحج المتواتر هو وما في حكمه (قوله هذا مناف لما مر في وجه الحصر من أن العقل ليس آلة غير المدرك) إذ المفهوم منه أنه آلة غير المدرك وهو قيقص مأمور ومحصل الجواب (٣) عنه يمنع الالية وكذا يمنع الغيرية واختار المحشي الأول دون الثاني لما فيه من البعد أيضاً لو حمل الغير على المصطلح يلزم أن لا تكون الحواس أيضاً آلة غير المدرك مع أنه جعلها في وجه الحصر آلة غير المدرك تأمل (قوله هذا هو النفس بعينها) يعني أن الجوهر المذكور هو النفس الناطقة بعينها وهي والقوة العاقلة متايران في العرف واللغة فهذا القول غير مستقيم لكن قول الشارح يدرك به ظاهر في أنه سبب لإدراك النفس والنفس هي المدركة لأسباب الإدراك (قوله إذ لا كثرة اختلاف الخ) يعني أنه لو كان دلائل السنية يلزم أن توجد كثرة الاختلاف في جميع النظريات وليس كذلك إذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة (قوله لأن هذه نسبة الخ) لما كان توهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الإطيات بحسب الظاهر بخلاف حال النظر والمراد بالآليات ما يبحث عن ذات الله تعالى وصفاته أثبت كونه من قبيل النظر في الآليات بقوله لأن هذه نسبة الخ (قوله لكن القائل بنفسها قائل بعلمها والتشكر بنكرها معاً) يعني أن من ادعى نفس الافادة يدعي العلم بها أيضاً أي يلزم من دعوى نفس الافادة دعوى العلم بها لا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به فإذا نفي العلم بها بطل دعواها

(١) الخبر المتواتر ما بلغت رواته في السكرة مبلغاً استحال في العادة نواظروهم على الكذب ويدوم هذا فيكون أوله كآخره وأوسطه كطرفيه (منه)

(٢) أي بقول من قال هذا مجرد فرض للتشيل والافهنا الحديث مشهور لا متواتر (منه)

(٣) وحصل هذا الجواب هو أن يكون الغير هناك بمعنى جواز الانفكاك فيجوز أن يكون العقل آلة ولا يكون غير المدرك بمعنى جواز الانفكاك فلا يكون بين الكلامين تناف (منه)

أجيب في نفسه رد لفرق المخالفين جميعاً فقه رد للسوفسطائية أيضاً حيث ينكرون العلم بالضروريات جميعاً فتخصيص الشارح ليس بأولى



( قوله وهذه معارضة في مقابلة الدعوى الثانية ) أي ما ذكره الشارح من السؤال بقوله فإن قيل الخ معارضة في مقابلة الدعوى الثانية وهي دعوى العلم بالأفاد والدعوى الأولى دعوى نفس الأفادة ( قوله بأن يعلم المقدمات المرتبة ) فالنظر هو علم المقدمات المرتبة ( قوله وهذا ) أي أثبات القضية النظرية أو العلم بالنتيجة إنما يتوقف على كون النظر وهو علم المقدمات المرتبة مفيداً للعلم بالنتيجة ( قوله وبكونها مستلزماً للمطلوب الخ ) كان هذا هو منشأ الدور وفيه أن العلم بكون نفس المقدمات مفيدة لنفس النتيجة ليس عين التصديق بالنتيجة وهنا لأن النتيجة هنا هي كون النظر بخصوص مفيداً للعلم واللازم مما ذكره أن التصديق (١) به يتوقف على التصديق بنفس المقدمات وعلى التصديق بأفادتها نفس المطلوب وليس شيء من التصديقين عين الموقف بل عينه هو التصديق (٢) بأفادة التصديق (٧٦) بالمقدمات المرتبة التصديق بالنتيجة ولم يفهم من كلامه كونه موقفاً عليه

( قوله في القياس الاستثنائي الخ ) أي فيما إذا كان المستثنى عين المقدم ( قوله قال بعض المدققين توقف الشيء على نفسه من جملة أفراد مفهوم الدور ) أن أراد أن يتوقف الشيء على نفسه بلا واسطة فدليله لا يثبت كونه من أفراد مفهوم الدور لبرهان الدور كما لا يخفى وإن أراد بواسطة فالظاهر من تقدير الخيالي أنه يجعل الكلّي واسطة بل جعل أثبات الكلّي عين أثبات جزئياته تدبر الخ قال الشارح والنظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يمر عنه بالنظر الخ والمدعي النظري هنا هو كل نظر مشتمل على شرائط الأفادة فهو مفيد والنظر المختص الذي يثبت هو قولنا أن كان العلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيداً للعلم بحوادث العالم لصحته (على) واشتماله على شرائطه لا خصوص مادته فيكون كل نظر مشتمل على شرائطه مفيداً للعلم لكن المقدم حق ثابت ينتج عين التالي الذي هو المدعي النظري وهذا المدعي قضية كلية يتضمن القضية الشخصية التي هي استثناء عين المقدم في القياس المذكور وهي أن العلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحوادث العالم لاشتماله على شرائطه بل يتضمن كون هذا القياس الاستثنائي مفيداً للعلم بالنتيجة أيضاً لكن كون القياسين المذكورين الأول الاستثنائي والثاني الافتراضي الذي أخذ في موضوع قضية هي استثناء عين المقدم وهو العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم من حيث كونها ملحوظين بعنوان موضوع تلك

(١) أي دعوى العلم بها لادعواها نفسها (منه)  
(٢) قال السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف أن المدعي عندنا هو أن هذه القضية صادقة معلومة الصدق لأن المقصود بها ترتب على العلم بها بصدقها فاشكر يدعي انتفاء معلومية صدقها علماً وذلك إما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم برأسها ويحتمل أن يكون هذا توجيهاً آخر غير ما ذكره المحتج انتهى كلامه تدبر (منه)

(١) أي يكون النظر بخصوص مفيداً للعلم (منه)  
(٢) لأن النظر هو التصديق بالمقدمات المرتبة (منه)



القضية الكلية (١) النظرية نظري وداخل تحت مضمونها يعني ان القياسين المذكورين داخلان في موضوعها لان عنوانه صادق عليهما وثبوت المحمول لهما وهو الافادة بهذه الحينية والملاحظة نظري وأما من حيث ملاحظتهما بخصوص ذاتهما فليسا بداخلين في موضوع القضية الكلية وافادتهما العلم بنتيجتهما المذكورتين وهما قولنا العالم حادث وقولنا كل نظر مشتمل على شرائطه فهو مفيد العلم بدبي ثم اعلم \* ان الشارح اعتبر امرين الاول كون النظر المحصور معبراً بخصوص ذاته لا بعنوان النظر ولا تغفل من ان المراد من النظر المحصور في صدد اثبات القضية الكلية هو القياس الاستثنائي لان المثبت لها هو هذا القياس الاقتراني الذي أخذ في موضع استثناء عين المقدم لانه لا يثبت القضية الكلية كما لا يخفى \* الثاني ان افادة القياس الاقتراني المأخوذ على هذا الوجه العلم ضروري ومدار دفع الدور هو الامر الاول لكن لا يكفي ذلك اذ هو يدفع فقط توقف افادة القياس الاستثنائي على نفسها لحصول المفارقة في الجملة باختلاف العنواين ولا يدفع لزوم توقف افادة القياس الاقتراني المذكور على نفسها الا ان يراد بقوله بنظر محصور بتدخلية نظر محصور سواء كان مثبتاً أو جزءاً من المثبت ليشمل القياسين المذكورين وقائده الامر الثاني دفع توهم انه لا يمكن اثبات هذه القضية الكلية النظرية بنظر أصلاً لان كل نظر أثبت به لافادتها فهو داخل تحت عنوان موضوع تلك القضية وقد فرض ان الحكم بافادة العلم على كل مادخل تحت هذا العنوان نظري فيلزم ان يكون كون النظر الذي أثبت به مفيداً ومثبتاً للقضية الكلية نظرياً محتاجاً الى نظر آخر وهكذا فيتسلسل ووجه الدفع منع اللزوم في قولنا فيلزم ان يكون كون النظر الخ بناء على اختلاف العنوان كما يفهم من تقرير الخيالي لكن لا يكفي ذلك اذ هو يدفع فقط توهم لزوم كون افادة علم القياس الاقتراني الذي عرفته العلم بالنتيجة نظرياً ولا يدفع توهم كون افادة علم القياس الاستثنائي المذكور العلم بالنتيجة التي هي (٧٧) القضية الكلية نظرياً اذا عرفت هذا

على الشيء اعم من ان يكون نفسه أو غيره وعلى هذا لا حاجة الى هذا التأويل (قوله بشخصية ضرورية الخ) وهي من هذه الحينية مثبتة على صفة الفاعل ومن حيث كونها ملحوظة بعنوان النظر مثبتة على صفة المفعول ولا محذور في ذلك فان حكم الشيء قد يختلف بدبيته وكباً باختلاف الكلية أي القضية

الكلية وهي قولنا كل نظر مفيد للعلم بشخصية (أي بقضية شخصية هي فرد من تلك الكلية وهي قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بمحدث العالم أي العلم بهذا القياس يفيد العلم بهذه النتيجة (ضرورية) أي بدبيته وفيه نظر لانه يشعر ان مراد الشارح من النظر في قوله وقد يثبت بنظر محصور القضية الشخصية المذكورة وليس كذلك اذ النظر لا يطلق على القضية بل النظر هو موضوع تلك القضية مع ان تلك القضية أو موضوعها لا يثبت الكلية كما عرفت فيما سبق بل المثبت لها هو القياس الاستثنائي المذكور نعم ان تلك القضية وموضوعها دخلا في الاثبات بسبب كونهما مأخوذتين في القياس الاستثنائي الا ان يراد بشخصية مدخلة بشخصية لكنه غير كاف في بيان الحاصل فالاولى ان يقول حاصله انا ثبت الكلية بمدخلة نظر محصور سواء كان مثبتاً أو مأخوذاً في المثبت ولا يعبر عنه بعنوان النظر حتى تكون افادته نظرياً بمقتضى نظرية الكلية بل يعبر عنه بخصوص ذاته فيجوز ان تكون افادته بدبيهاً وعليك بتغيير ما بعده الى ما يناسبه هذا هو توضيح الحق في هذا المقال قال الخيالي فاللازم ان أي من اثبات الكلية بالشخصية (اثبات حكم هذا النظر) المحصور الذي هو موضوع الشخصية وحكمه هو ثبوت الافادة له (من حيث انه نظر) لانه أثبت ذلك الحكم له في ضمن اثبات حكم الكلية (بحكمه) أي بافادته يريد مضمون الشخصية (من حيث خصوص ذاته) الضمير في ذاته راجع الى النظر لا الى الحكم (ولا خال فيه) وهو توقف الشيء على نفسه لحصول المفارقة باختلاف العنوان (قوله وهي من هذه الحينية الخ) الضمير ان كان راجعاً الى الشخصية فقوله ومن حيث كونها ملحوظة بعنوان النظر يأتي عنه لان النظر ليس بعنوان للشخصية لان المراد من الشخصية القضية الشخصية بقرينة التأنيث والمقابلة بالكلية بل عنوان لموضوعها وان كان راجعاً الى موضوع الشخصية على طريق الاستخدام فقوله مثبتة على صيغة المفعول يأتي عنه لان المثبت على صيغة المفعول هو القضية

(١) والقضية الكلية هي قولنا كل نظر مشتمل على شرائطه فهو مفيد للعلم وعنوان موضوعها هو مفهوم النظر (منه)



الشخصية لاموضوعها كما لا يخفى ويمكن الجواب (١) فتدبر <sup>هـ</sup> قال الخياي لان ما يحصل بأول التوجه لا يحتاج الى مطابق السبب لا بد من تخصيص هذا السبب بحيث يخرج عنه الالتفات وتصور الطرفين اذ البدهي الاول يحتاج اليهما البتة كما سيصرح به في الايراد على المثال لان المثال من البدهي الاول فالمراد من السبب ههنا ما يكون مؤثراً في اذعان النسبة الحكيمة مثل الدليل النظري والحجس والتجربة والوجدان والمناهدة والتواتر والقياس الذي لا يغيب عن الذهن في البدهي وأما الالتفات وتصور الطرفين فهما شرطان لا مؤثران فيخصص السبب (٢) في قوله والاوّل ان يقول من غير احتياج الى السبب بما ذكرنا من التخصيص أيضاً أي من تفسير الشارح الاكتسابي الخ لانه يقتضي ان يكون الضروري ما لا يكون مباشرة سبب أصلاً وكذا البدهي محل الضروري عليه وكونه تفسيراً يقتضي ان لا يكون أول التوجه ما يخص البدهي الاول بل ما يعم سائر البديهيات لان عدم الاحتياج الى الفكر أعم من الاحتياج الى التجربة والحجس وغير ذلك والبدهي على اطلاقه لا يحمل عليه الضروري المقابل للاكتسابي المفسر بتفسيره ولم يقل بأنّ الاحتمال ان يكون قوله من غير احتياج تفسيراً أعم لاوّل التوجه لجرد التميز عن الاستدلال فالمراد حينئذ من أول التوجه ما يخص البدهي الاول لكن لما كان الظاهر في التفسير المساواة لثني الملائمة وربما يؤم (٧٨) كلام الخياي انه على تقدير عدم جعله تفسيراً لاوّل التوجه توجد الملائمة بين أول

التوجه والتفسير الآتي وليس كذلك لان ما يحصل بأول التوجه يحتاج الى الالتفات وتصور الطرفين فتدبر (قوله وكذا لا يلائم ظاهر قوله الخ) لان هذا على لمطابقة المثال الممثل به فيفهم ان مدار المطابقة عدم التوقف على شيء فيكون الممثل به لا يتوقف على شيء وهو لا يكون في جميع أقسام البدهي بل لو كان

العنوان (١) (قوله خرافات الأوهام) الخرافات الاحاديث المشابهة كذا في المغرب والبعض يخفف الراء والبعض الآخر يشدها (قوله كما ستعرفه) أي من تفسير الشارح الاكتسابي بالحاصل مباشرة الاسباب بالاختيار وكذا لا يلائم ظاهر قوله فانه بعد تصور معنى الكل والجزء لا يتوقف على شيء لكن لو لم يحمل تفسيراً له لكان مستدركاً محضاً مع ان الظاهر من مقابلتها بما ثبت بالاستدلال كونه مقابلاً للاستدلال فيجب ان يكون تفسيراً له فليتأمل (قوله ويرد عليه ان المثال الخ) أي فيكون حاصلًا مباشرة الاسباب بالاختيار خصوصاً فيما اذا كان تصور الطرفين بالكسب فلا يكون مثلاً للضروري بل من الاكتسابي وحينئذ اعلم ان الضروري والاكتسابي قسمان من العلم التصديقي كما سبشر اليه فيكون معنى الضروري حينئذ العلم التصديقي الحاصل من غير

(١) على أنه لو أخذ بعنوان النظر أيضاً بان يقال هذا النظر يفيد العلم متبهماً الى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مثلاً لم يلزم نظرية المحمول أي نظرية نبوت المحمول للموضوع على ما لا يخفى غايته ان يستفاد العلم الاجمالي بالشيء من العلم التفصيلي به وليس ذلك من الدور في شيء (منه) (٢) (احتياج) سبق بعينه وانما قال ظاهر قوله الخ اذ يجوز ان يراد من الشيء الفكر بقرينة التفسير (قوله اعلم ان الضروري والاكتسابي الخ) اعلم ان اعتراض الخياي معارضة لصحة التمثيل به بانه يتوقف على الالتفات الخ وكل ما كان كذلك فلا يكون مثلاً للضروري وجواب المحشي منع اكبرها بانه يجوز ان يكون معنى الضروري والاكتسابي هكذا فيصح حينئذ ان يكون مثلاً للضروري ثم ان كون الضروري والاكتسابي ههنا قسمين من العلم التصديقي لا مدخل له في تمام السند بل السند هو تفسيرهما بما ذكره حتى لو كانا شاملين ههنا للتصور والتصديق وفسر التصديق منهما بما ذكره يتم السند أيضاً فيان كونهما قسمين من التصديق لجرد تحقيق المقام وبيان الواقع ويمكن ان يقال فيه احتمال آخر وهو ان يكون الضروري والاكتسابي ههنا قسمين

(١) أي الجواب باختبار الشق الاول بان يراد بقوله من حيث كونها ملحوظة من حيث كون موضوعها ملحوظاً ويمكن الجواب أيضاً باختبار الشق الثاني بجعل اسناد الاثبات في الموضعين الى الضمير مجازاً من قيل اسناد حكم الكل الى جزئه (منه) (٢) فيه تعريض بالفاضل الدباغي حيث قال لأولية فيه اذ لو قال من غير احتياج الى السبب لكان منافياً لقوله وما ثبت منه وتنبه بان الكل أعظم من الجزء اذ هو محتاج الى العقل وتصوراً لاعظمية وتوجيه نحو الطرفين والنسبة انتهى وقد خصصه بعض المحشين بما عدا العقل لكنه غير كاف (منه) (٣) انما قال لو كان لانه قد سبق انه يتوقف أيضاً على الالتفات (منه)



من التصور فقط ويمكن تفسير الضروري والاكتسابي حيثما يفهم ظاهراً من عدم الاحتياج الى شيء أصلاً ولا احتياج اليه ويمثل للأول مثل تصورنا بوجودنا وجوعنا وعطشنا فلا يمتشي حيثما سند المحتى وهو تفسيره ايها بما فسر فلا يصح تمثيل المصنف فيان كونها قسمين من التصديق احتراز عنه فهو من قسم السند على ان السند لا يمكن في صورة كونها قسمين من مطلق العلم اذ لا بد من تفسير للضروري حيثما يمثل التصور والتصديق وفهم منه تفسير للتصديق الضروري يؤدي مؤدى ما ذكر في السند هنا وهو غير ممكن وفيه نظر اذ يجوز ان يؤتى بتعريف يشمل على قسم المحدود فيقال الضروري علم لا يحتاج الى سبب أولاً أو بعد الالتفات وتصور الطرفين (قوله ويكون المراد عدم الاحتياج بعد الالتفات الخ) اذ لا يتصور في العلم التصديقي عدم الاحتياج من أول الامر فيحمل عليه ليصح التقسيم (قوله كما يشير اليه تشبيهه المباشرة الخ) وجه الإشارة عدم أخذ الالتفات وتصور الطرفين في التمثيل فالأولى ان يقول كما يشير اليه (٧٩) قصر التمثيل في صرف العقل

والنظر فان قلت صرف العقل هو الالتفات قلت المراد صرفه الى جانب المقدمات فقوله والنظر في المقدمات عطف تفسيره والمراد من الالتفات في كلام الخيالي الالتفات الى نفس القضية (قوله ومعنى الاكتسابي الحاصل الخ) يشعر ان تفسير الاكتسابي دخلا في لزوم الاهمال وقوله بعيد هذا بنا فيه حيث قال بقي فيه ان كون حال البعض مهملاتنا لزم من تفسير البداهة بأول التوجه الخ (قوله بقي فيه ان كون حال

احتياج الى مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون المراد عدم الاحتياج بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه قوله فانه بعد تصور معنى الكل الخ ويكون المراد بالاكتسابي ما يحصل بمباشرة الاسباب بالاختيار بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تشبيهه المباشرة بصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلالات والاصغاء وتقليب الحدة ونحو ذلك في الحيات فلا يرد التوقف على الالتفات وتصور الطرفين وأما ورود أهمال حال التجريبات والحديثيات فلا شك فيه (قوله وانه ينزى ان يكون حال بعض الخ) اذ على هذا يكون الميّن حال ما ثبت بالبداهة بانه ضروري وحال ما ثبت بالاستدلال بانه اكتسابي وأما ما لم يثبت بالبداهة ولا بالاستدلال كالتجريبات والحديثيات فلم يذكر ولم يبين أنه ضروري أو اكتسابي وان كان في الواقع من الاكتسابي بهذا المعنى وأما اذا كان معنى البداهة الحاصل بدون توسط النظر ومعنى الاكتسابي الحاصل بتوسطه فلا يكون حال شيء من العلوم الثابتة بالعقل مهملاتنا بقي فيه ان كون حال ذلك البعض مهملاتنا لزم من تفسير البداهة بأول التوجه في مقابلة ما ثبت بالاستدلال الا يرى انه لو جعل الكسبي والاستدلالي مترادفين وجعل الضروري مقابلاً لهما مع بقاء البداهة بمعنى أول التوجه يلزم الاهمال المذكور ولهذا لم يكتب بعض الشارحين بذلك ترادف الاستدلالي والكسبي وكون الضروري مقابلاً لهما بل تعرض لكون البداهة بمعنى عدم توسط النظر فيه هذا واعلم ان الظاهر من سوق كلام المصنف ان ما ثبت منه بالبداهة تفسير للضروري وما ثبت بالاستدلال تفسير للاكتسابي وان المراد بما ثبت بالبداهة ما لا يكون ثبوته بالنظر في الدليل بقرينة المقابلة بما ثبت بالاستدلال فأولوية ما في بعض الشروح ظاهرة وما في قول المحشي رحمه الله وهو ان الظاهر من عبارة المصنف ان الضروري في مقابلة الاكتسابي

ذلك البعض الخ) حاصل هذا الاعتراض ان الخيالي جعل منشأ السؤال الاول منشأ السؤال الثاني أيضاً حيث أورد عطفه عطفاً عليه مع ان منشأ غير ذلك (قوله وما في قول المحشي رحمه الله وهو من ان الظاهر الخ) فيه ان مراده ظهوره من مجموعها من حيث المجموع لا من كل واحد منهما قال الخيالي فكان قسم الشيء قسماً منه والمراد من الشيء هنا الكسبي ومن القسم والقسم الضروري والمراد من القسم هنا هو قسم القسم لان الضروري قسم من الحاصل بنظر العقل وهو قسم من الكسبي ثم انه باعتبار كون الضروري قسماً للكسبي يصدق ان لا شيء من الكسبي بضروري وباعتبار كونه قسماً منه يصدق بعض الكسبي ضروري فبين القضيتين اللتين حصلتا من كلام صاحب البداهة تناقض ثبت ان في كلامه تناقضاً وحاصل الدفع ان المحولين في تلك القضيتين غير متحدتين ومن شرط التناقض اتحاد المحمول قال الخيالي فليس القسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلًا بسبب مباشرة فيتناقض الخ والحاصل ان بين الكسبي وبين الحاصل بنظر العقل عمومًا من وجه ولا يلزم من صدق شيء على أحدهما صدقه على الآخر لجواز ان يكون صدقه على أحدهما لوجوده في ضمن مادة الافتراق فلا يلزم من



صدق الضروري على الحاصل بنظر العقل صدقه على الكسبي فلا يلزم ان يصدق بعض الكسبي ضروري حتى يتوهم التناقض نظره ان بين الانسان والابيض عموماً من وجه ويصح ان يقال بعض الابيض صاهل ولا يلزم منه بعض الانسان صاهل لان صدق الاول باعتبار وجود الابيض في ضمن مادة الافتراق وهو الفرس وأقول هذا كلام الزامي وان رجعتا الى تحقيق الامر وجدنا ان صدق الضروري على الحاصل بنظر العقل كما يكون باعتبار وجود الحاصل بنظر العقل في ضمن مادة الافتراق وهو الحاصل بنظر العقل في ضمن مادة الافتراق وهو الحاصل بنظر العقل الذي هو سبب غير مباشر كذلك يكون باعتبار وجوده في ضمن مادة (١) الاجتماع (٨٠) وهو الحاصل بنظر العقل الذي هو سبب مباشر الا يرى ان صاحب

غير خاف (١) (قوله الاول ما في بعض الشروح الخ) فيه اشارة الى ان الابرار بالمثل مندفع بما ذكرنا واما الابرار باهمال حال بعض العلم الثابت بالعقل فلا يوجب الخطأ في كلام المصنف بل ترك الاول والابقى (قوله عن العلم الحاصل) ان قيل فعلى هذا لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق لان تحصيل الحاصل متعقلاً للمراد نفي القدرة دائماً وهنا انما تنفي القدرة بعد الحصول (قوله فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضرورياً) بناء على انه يصدق عليه انه لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق أي على رأي من جعل حصول السكينة متمتعاً ووجه الدفع ظاهر لانه غير حاصل للمخلوق وكذا العلم بالمجهول المطلق (قوله على نفي دخل القدرة) يعني ان مالا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق هو مالا يكون لقدرة المخلوق دخل فيه ولا شك ان لقدرة المخلوق دخلاً في الحيات فيكون من الاكتسابي واما اذا كان معناه مالا نستقل قدرة المخلوق بتحصيله فيكون من الضروريات لان قدرة المخلوق ليست مستقلة في تحصيل الحيات وان كان لها دخل فيه (قوله ولكل وجهه هو مولياها) الوجهة الجهة التي يتوجه اليها أي لكل من الشارح وذلك البعض جهة توجه هو أي كل منها مولياها أي متوجهها أو لكل من المتعلمين وجهة هو مولياها تأمل (قوله لا يكون الا بالاسباب) يعني لا شيء من العلم الحادث مالا يكون بسبب ضرورياً كان أو اكتسابياً فلما جعل صاحب البداية الكسبي ما يكون مباشرة الاسباب تكون الاسباب المباشرة اسباباً خاصة غير سبب الضروري المقابل له ثم قوله واسباب العلم ثلاثة المراد به مطلق الاسباب لا الاسباب المباشرة فلا يلزم ان يكون الحاصل بنظر العقل حاصلًا بسبب المباشرة حتى يكون من الكسبي ويتناقض ويكون قيم الشيء قسماً منه (قوله فليس المقسم الخ) أي مقسم الاسباب الثلاثة الاسباب للمباشرة بل مطلق الاسباب (قوله ولو سلم الخ) أي ولو سلم ان المقسم الاسباب المباشرة اعلم ان كون نظر العقل من اسباب العلم الحادث مقرر والمباشرة به حين حصول العلم أيضاً كذلك فيكون من الاسباب المباشرة ومن هذا يتجلى التناقض المذكور ابتداء وأيضاً لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام (١) أي غير ظاهر لان ظهوره من عبارة المصنف ليس بحكم بل الظاهر من عبارة المصنف ما ذكرناه (منه)

البداية مثل الضروري بالعلم بان السكينة اعظم من جزئته وقد سبق من الحياتي ان هذا المثال ينوقف على الالتفات (٢) المقدور فتعيل صاحب البداية للضروري بالعلم بان السكينة اعظم من جزئته يشير الى هذا التحقيق فيصدق قولنا بعض الكسبي ضروري فيتوهم التناقض (قوله والمباشرة به حين حصول العلم أيضاً كذلك) أي مقرر أقول معنى مباشرة شيء صدوره منك بالاختيار لا الصدور مطلقاً فان أراد ان المباشرة به حين حصول كل علم ضرورياً أو استدلالياً مقرر فمنوع اذ بعض العلم الضروري كالعلم بوجوده وتغير أحواله ليس بمباشرة نظر العقل

بل نظر العقل فيه ليس باختيارى وان أراد ان المباشرة به حين حصول علم اما مقرر فسلم (عموم) لكن لا يجدي شيئاً اذ يجوز ان يكون ذلك هو العلم الاستدلالي فقط وكون المراد ان المباشرة به حين حصول بعض العلم (٣) الضروري مقرر يرجع الى ما ذكرنا من تحقيق الامر فيجيب

- (١) أي مادة اجتماع الكسبي والحاصل بنظر العقل (منه)
- (٢) والالتفات المقدور هو نظر العقل فيكون بالمباشرة لان المباشرة للسبب صدور السبب منك بالاختيار (منه)
- (٣) كما في قولنا السكينة اعظم من جزئته لما سبق (منه)



(قوله يعرف ذلك من لاحظ مفهوم التقسيم) أي الحاصل من مفهومه على ما ذكرنا اعتبار المقسم في كل قسم فلا يتصور العموم من وجه لكن لما جرت العادة بحذف المقسم عن الأقسام ووضع قيد القسم مقام المقسم يتوهم بحسب الظاهر العموم من وجه فقولنا الإنسان أبيض وأما أسود مثلاً في تقدير قولنا الإنسان أبيض وأما إنسان أسود (قوله) قال الخالي والمقسم هو الحاصل بالأعم المراد من المقسم هنا مقسم الضروري والاستدلالي وهو الحاصل من نظر العقل ولما كان نظر العقل أعم كان الحاصل منه تحاصلاً بالأعم فمن قال أراد بالمقسم هنا العلم الحادث الذي هو مورد القسمة حيث قال إن العلم الحادث نوعان وهذا هو العلم الحاصل بسبب العام المتناول لجميع أسباب العلم انتهى فقد بعد عن سوق الكلام بمراحل مع أن كون العلم الحادث الذي هو مورد القسمة أعم أمر مقرر سواء كان بين المقسم والأقسام هنا عموم من وجه أولاً وهذا الكلام هنا بمنزلة التفريع لما قبله (قوله) بحذف ضمير الشأن من أن الخففة من المثقلة اعلم أن الخففة من المثقلة تعمل في ضمير شأن مقدر على سبيل الوجوب فالضمير اسمها وخبرها هي الجملة المفسرة لضمير الشأن (٨١) فتكون عاملة في اللبتأ والخبر كما كانت كذلك قبل التخفيف

كذلك قبل التخفيف (قوله وفي قوله عشق لمن أن محذوفة) واعتبر ذلك لتكون الجملة في تأويل المقدر فيصح أن يقع بمفعولاً ليعرفوا (قوله في البيت أن العلم والمعرفة واحد) لأن المعرفة استعملت هنا في المركب وهو ظاهر والكلبي لأن عشقه ليس بحزني حقيقي بل له ميول مختلفة فلا يتوهم اختصاص المعرفة بالبيط أو الجزئي (قوله وقيل أراد بالشئ الخ) جواب آخر يدل ما نقله الخالي بقوله قبل الصحة هنا بمعنى الثبوت والمراد منه

عموم من وجه إلا بحسب الظاهر يعرف ذلك من لاحظ مفهوم التقسيم (قوله) قال الشارح إلا أن تخصيص الصحة بالذكر بما لا وجه له (قوله) إذا الإلهام ليس من أسباب معرفة فساد الشئ أيضاً والتخصيص بوجه كونه من أسبابه (قوله) صح عند الناس أني عاشق) تمامه \* غير أن لم يعرفوا عشق لمن \* أي غير أنه بحذف ضمير الشأن من أن الخففة من المثقلة وفي قوله عشق لمن أن محذوفة أي لم يعرفوا أن عشق حاصل لمن وقوله لم يعرفوا بمعنى لم يعلموا فني البيت أن العلم والمعرفة واحد (قوله) وجوابه أنه خلاف الظاهر (قوله) أراد بالشئ الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد فسرهما في شرح المقاصد في بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وبقي الكلام في قائلتها إذ يتم المقصود بدونها ويمكن أن يقال المعرفة تشمل التصور والتصديق والكلام هنا في التصديق فادرج لفظ الصحة إشارة (١) إلى هذا بل يقال كما أن لفظ العلم مشهور في التصديق كذلك لفظ المعرفة مشهور في التصور ولذا قيل إذا كان علمت بمعنى عرفت لم يقتض المتعول الثاني وحينئذ إذا لم يقيد بالصحة يتبادر الذهن من لفظ المعرفة إلى التصور والكلام في التصديق (قوله وفيه استدراك) إذ يتم المقصود بدونها (قوله) وإيهام خلاف المقصود وهو اختصاص عدم سببته بالصحة بالثبوت دون عدم الانقضاء والمقصود (١) هذا إنما يثاني على زعم غيره رحمه الله من اختصاص المطابقة واللامطابقة بصورة التصديق (منه)

(م - ١١ حواشي العقائد ثاني) تصحيح الصحة بحيث لا يرد عليه أنه خلاف الظاهر إذ هذا المعنى ظاهر ولذا قال فظهر صحة الصحة ولم يقل فصحت الصحة (قوله ومعنى صحته مطابقته للواقع) إن قلت هذا يؤهم أيضاً كون الإلهام من أسباب المعرفة بعدم مطابقته للواقع فلا تظهر صحة الصحة قلت لما عزم الشئ للوقوع واللاوقوع فمعرفة عدم مطابقة الوقوع تستلزم معرفة مطابقة اللواقيع لبداية امتناع ارتفاع التقيض وبالعكس (١) ولما ادعينا أنه ليس سبباً لمعرفة مطابقة الشئ لزم منه ادعاء أنه ليس سبباً للمعرفة التي تستلزم هذه المعرفة لأن نفي اللازم عن شئ يستلزم نفي الملزوم عنه (قوله) فادرج لفظ الصحة إشارة إلى هذا) فإنه أنه ليست الصحة نصاً في مطابقة الحكم كما أن الشئ ليس نصاً في الحكم والجواب ما نقل عنه في الحاشية من أن هذا إنما يتأدى على زعم غيره رحمه الله من اختصاص المطابقة واللامطابقة بصورة التصديق انتهى

(١) العكس هنا يحتمل الأمرين فإن معرفة مطابقة اللواقيع تستلزم معرفة عدم مطابقة الوقوع والثاني معرفة عدم مطابقة اللواقيع تستلزم معرفة مطابقة الوقوع والمراد الثاني لا الأول (منه)



(قوله اذ يمكن ان يقال المراد بصحة الشيء تقرر وتحققه على وجه المطابقة للواقع نقياً كان أو اثباتاً) علة لعدم قوله اشعار وليس تفسيراً للصحة بالتقرر والتحقق اذ هو يبين معنى الثبوت بل تعميم الشيء للثبوت والاثبات لانه لما عمم الشيء للثبوت والاثبات فمعرفة عدم تحقق الشيء تستلزم معرفة تحقق الاثبات وبالعكس لبداية امتناع ارتفاع التقيضين ولما ادعينا أنه ليس شيئاً لمعرفة تحقق الشيء لزم منه ادعاء أنه ليس شيئاً للمعرفة التي تستلزم هذه المعرفة لان نفي اللازم عن شيء يستلزم نفي الملزوم عنه فلا يتوهم كونه شيئاً لعدم التحقق لكن لما كان الشيء بمعنى الموجود عند المتكلمين وهو يختص بالاثبات لا بالنفي لان النفي عدم فيتوهم ذلك (قوله على ان المراد بالشيء المعلوم) يعني ان تعميم الشيء للنفي والاثبات يعني على ان المراد بالشيء المعلوم وهو يعلم الموجود والمعلوم لما اصطلح عليه المتكلمون من ان الشيء بمعنى الموجود (قوله كما يقال صح الخبر وصح الحديث) تمثيل لقوله اذ يمكن ان يقال المراد بالحيوان معنى قولك صح الخبر انه قد طابق الواقع نقياً كان الخبر أو اثباتاً (قوله وفيه اشارة أيضاً الى كون الغرض بيان حدوث العالم بجميع اجزائه المعلومه كما سيجي) اي من الشارح أو من الخيالي أقول المشار اليه هو قيد المعلومه وحاصل ما سيجي من الشارح ان المصنف يدعي حصر الاعيان في الجسم (٨٢) والجوهر في دليل حدوث العالم ويعترض عليه الشارح بتعجز الحصر بجواز

ان تكون عقولاً (١) عدم سيديته لها وانما قال واسهام دون اشعار اذ يمكن ان يقال ان المراد بصحة الشيء تقرر وتحققه على وجه المطابقة للواقع نقياً كان أو اثباتاً على ان المراد بالشيء المعلوم كما يقال صح الخبر وصح الحديث (قوله غير مرضية هنا) لانه قد جزم فيما مضى بان العلم عندهم مقابل للظن فلا وجه للظن المستفاد من كلمة كان (١) هنا (قوله اشارة الى وجه التسمية) وفيه اشارة أيضاً الى كون الغرض بيان حدوث العالم بجميع اجزائه المعلومه كما سيجي (قوله والا يلزم الاستدراك) اذ يتم التعريف بدونه على ما لا يخفى (قوله الى ان المراد بالحيوان) أي مراد من فسر العالم بما سوى الله تعالى (٢) من الموجودات والا فمراد المصنف به هنا هو المجموع كما يدل عليه قوله بجميع اجزائه دون (١) أحيب بان كلمة كان اذا صدرت عن الفاضل تكون للتحقيق (منه) (٢) اعلم ان الشارح فيما سيجي ذكر ان العالم اسم لجميع ما يصلح علماً على الوجود ومبدأه وعلى هذا فاللفظ المناسب للسوق ان يراد بقوله ما سوى الله تعالى من الموجودات جميع ما سوى الله وان يكون قوله يقال عالم كذا اشارة الى اطلاقه على التقدير المشترك أيضاً فلا يكون في تفسير كلام المصنف بما ذكره حرازة وهي عدم الملازمة بين أول كلامه وآخره وعدم صحة جمعه من كونه اسماً للكل على ما لا يخفى (منه)

عن الاجزاء الغير المعلومه ان حصل بما قبل فلا معنى لاسناد الاشارة اليه وحصره فيه وان لم يحصل فلا وجه لما قاله الحاشي جزئياً من انه يلزم الاستدراك على تقدير كونه من التعريف ويمكن ان يختار الاول ويقال ان الحكم بانه من الموجودات يستلزم العلم به لكن المراد ظهور الاشارة وفيه انه يلزم انحصار اجزاء العالم في معلومة الوجود وقوله بجميع اجزائه المعلومه يشعر بعمومها الغير المعلومه أيضاً والاولى ان يختار الثاني ويقال في وجه فساد كونه من التعريف انه يلزم تخصيص بعض الاجزاء واخراج بعض (قوله كما يدل عليه قوله بجميع اجزائه) لادلالة فيه عليه لان اطلاقه على الجنس بطريق استيعاب افراده كالقوم وايس مثل الحيوان كما سيجي فيما نقله عن السيد الشريف في قوله قلت لما كان العالم منطبقاً على الجنس بأسره (٣) تنزل منزلة الجميع الخ واذا كان كذلك فيكون كل واحد من الافراد جزءاً من افراد معنى العالم لا جزئياً الا ترى انه على تقدير كونه موضوعاً للتقدير المشترك بين الاجناس لم يجوز اطلاقه على زيد مثلاً ولو كان لجاز اطلاقه عليه فيجوز ان يكون مراد المصنف من العالم معنى التقدير المشترك واللام لاستمرار الاجناس يعني يكون اشارة

(١) وهي ليست بجمم ولا جوهر اذ الجوهر عند المتكلمين هو الجزء الذي لا يجزأ وان كانت من الجوهر الذي اصطلح عليه (منه) (٢) وهو ما سيجي من ان وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم يثبته اليه وحصر المركب في الجسم لانا نقول الغرض بيان حدوثه بجميع اجزائه المعلومه (منه) (٣) معنى بأسره بجميع افراده والا فاما معناه (منه)



الى مفهوم اللفظ وهو القدر المشترك باعتبار وجوده في ضمن جميع الافراد وهي الاجناس فالمراد بجميع اجزائه بجميع اجزاء  
افرادهم ولو قال كما يؤيده بدل قوله كما يدل لم يرد هذا لان المذكور خلاف الظاهر ولما ان الحنفي لما نظر الى امكان حمل مراد  
المفسر بشكك قال نوع حزازة بزيادة لفظ النوع (قوله والا) أي وان لم يكن الحصر اضافياً بل حقيقياً فالحصر باطل لان التعريف  
يشمل الكل حال كون الكل أو الشمول على الكل مراد من فسر العالم بهذا التفسير به أي بهذا التفسير أيضاً أي هو مراد  
به كما كان شاملاً له في نفسه أو التعريف يشمل الكل كما يشمل كل واحد من الاجناس (قوله) والمناسب لهذا المقام ما ذكره  
الشارح قال بعض الافاضل لا فرق بين ما ذكره الشارح وبين ما ذكره القليل (٨٣) بقوله كل ما علم به الخالق من

الاجسام والاعراض انتهى  
ويمكن ان يقال قوله من  
الاجسام والاعراض  
ان كان من تمة التعريف  
يخرج الجواهر والابدخل  
(١) صفات الله لانها ممكنة  
قديمة صادرة عن الذات  
بطريق الايجاب عند  
أهل الحق (قوله) لربنا يتوهم  
ان القصد الى استغراق  
افراد الجنس الواحد أو  
الى الحقيقة (وأنما قال  
يتوهم لان الاصل في لام  
الاستغراق استغراق أفراد  
مفهوم اللفظ ومفهومه  
هو القدر المشترك وأفراد  
هي الاجناس فلو حمل على  
استغراق الاجناس فلا  
يشذ عن العالم يمكن اصلاً  
لان المراد من الجنس  
جميع أفرادهم فيتم المقصود  
لكن لما كان بمنزلة الجميع

جزئياته ففي تفسير كلام المصنف بما ذكر نوع حزازة وحصر مراد من فسر بالتفسير المذكور  
فما سوى الله تعالى من الاجناس بالاضافة الى أفراد كل من تلك الاجناس والا فالتعريف يشمل  
الكل مراداً به أيضاً قال صاحب الكشف العالم اسم لذوي العلم من الملائكة والتقليد وقيل كل  
ما علم به الخالق من الاجسام والاعراض وفي بعض التفاسير العالم ما حواه الفلك ثم كل جنس منه  
عالم على حدة عند التفصيل وبيانه ان الجن عالم والانس عالم والمواني عالم ثم كل جماعة كثيرة من  
كل جنس عالم وبيانه ان العرب عالم والعجم عالم وأهل كل مصر عالم وروي عن رسول الله صلى  
عليه وسلم ان الله ثمانية عشر ألف عالم وان دنيا كم منها عالم وقال مقاتل ان الله ثمانين ألف عالم  
أربعون ألفاً في البر وأربعون ألفاً في البحر وقال كعب رضي الله عنه لا يحصى عدد العالمين الا الله  
تعالى وما يعلم جنوده الا هو والمناسب لهذا المقام ما ذكره الشارح رحمه الله ولذا اختاره (قوله  
والا لما صح جمعه) كما في قوله تعالى رب العالمين وفيه انه انما يلزم عدم صحة الجمع لو كان اسماً للكل  
فقط فلم لا يجوز ان يكون مشتركاً بينه وبين القدر المشترك فحينئذ يصح الجمع باعتبار المعنى الثاني قال  
في الكشف فان قلت لم جمع قلت ليشمل كل جنس بما سمي به قال الشريف قدس سره حاصل  
الجواب ان الافراد وان كان اصلاً واختف الا انه لو افرد معرقاً باللام لربنا يتوهم ان القصد الى  
استغراق أفراد الجنس الواحد او الى الحقيقة أي القدر المشترك فلما جمع واشير الى تعدد الاجناس  
بصيغته واستغراق أفرادها بالتعريف زال التوهم بلا شبهة وفهم المقصود بلا مريبة فان قلت العالم  
لا يطلق على واحد من أفراد الجنس المسمى به كزيد مثلاً فاذا صرف امتنع استغراقه لافراد  
جنس واحد فان اللفظ المعروف لا يستغرق الا افراداً يطلق على كل واحد منها قلت لما كان  
العالم مطلقاً على الجنس باسمه نزل منزلة الجمع ومن ثمة قيل هو جمع لا واحد له من لفظه وكما  
ان الجمع اذا عرف استغرق آحاد مفردة وان لم يكن صادفاً عليها كقوله تعالى والله يحب المحسنين  
أي كل محسن وقولك لا اشترى المييد أي أي عبد واحد منهم كذلك العالم اذا عرف يشمل أفراد  
الجنس المسمى به وان لم يكن مطلقاً عليها كلها آحاد مفردة المقدر فالعالمون بمنزلة جمع الجمع فكما

كما سيجيء يجوز صرف الاستغراق الى شمول أفراد واحدة القدر حال كون المراد منه جنساً واحداً (قوله) مطلقاً على  
الجنس باسمه أي بجميع أفرادهم فحمل الاستغراق على شمول أفراد الجنس تأكيد (٢) لا تأسيس لان الاستغراق حاصل  
من قبل (قوله) نزل منزلة الجمع أي في الدلالة على الكثير لكن بينهما فرق لان العالم يستوعب (٣) جميع أفراد الجنس  
بخلاف الجميع فانه يكفي فيه الكثرة فان رجلاً لا يستوعب جميع أفراد الرجل

- (١) دخولها مبني على ادعاء كونها مما يعلم به الصانع وفيه بحث تأمل (منه)
- (٢) وقاعدة التأكيد دفع توهم ان يراد أكثر الاجزاء تنزيلاً للاكثر منزلة الجمع (منه)
- (٣) وانما قلنا يستوعب لما سبق من ان العالم مطلق على الجنس باسمه (منه)



(قوله تأمل وتدبر) لعل وجه التأمل أن ماصدق عليه الجنس يصدق على الأفراد كالحَيوان يصدق على زيد كما يصدق على الإنسان والفرس ووجه التدبر إشارة إلى الجواب عنه بأن صدقه على الجنس على طريق الاستيعاب لأفراده فكل من أفراد الجنس جزء ماصدق عليه لا جزئي والسكلي لا يصدق على جزء نظيره مثل القوم فإنه يصدق على جماعة مخصوصة بأسره ولا يصدق على واحد منهم (قوله من عنصر آخر) إنما قيده احترازاً عن حدوثه من كتم العدم لأن كل حادث لابد له من مادة ومدة عند الحكماء وإنما خصص العنصر لأن الفلك لا يقبل الفساد عندهم (قوله فلا يصدق هذا التعريف عليه تأمل) فيه أن الجزء أن لم يكن غير السرير فعدم الصدق باطل وإن كان غيره فيصدق حينئذ عليه تعريف العرض مع أنه ليس بعرض (قوله وفيه أن تغاير الامكانين مبني على تغاير الممكنين) أقول يعني (٨٤) دلالة تغاير الامكانين على تغاير الممكنين أن العلم بتغاير الممكنين يتوقف على العلم

أن لفظ الاقاريل يتناول كل واحد من آحاد الاقوال كذلك العالمون يتناول كل واحد من آحاد الاجناس فتقوله ليشمل كل جنس أي أفراد انتهى كلامه قدس سره وفيه تصريح أيضاً بأن مثل زيد لا يطلق عليه اسم العالم وأن العالم اسم للقدر المشترك بين الاجناس وأن المراد بما سوى الله تعالى من الموجودات اجناس الموجودات والا لصدق على آحاد مفردة أيضاً كزيد مثلاً تأمل وتدبر (قوله حتى جوزوا حدوث نوع النار) أي من عنصر آخر بطريق السكون والفساد (قوله يصدق على المركب من عين وعرض قائم به) فيه أن المجموع المركب قائم بجزئه الذي هو المادة لا بذاته فلا يصدق هذا التعريف عليه تأمل (قوله اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم) فيه أن هذا إنما يدل على المغايرة في المفهوم وهي لا تستلزم (١) المغايرة في الذات كما في قولنا وجد الحيوان فوجد الإنسان (قوله غير امكان ثبوته لغيره) يعني أن تغاير الامكانين يدل على تغاير الممكنين وفيه أن تغاير الامكانين مبني على تغاير الممكنين اللذين هما الثبوتان وهنا وهو أول المسئلة فليفهم (قوله بمعنى البعد المفروض أولاً) قيل هذا بناء على امكان وقوع الثالث على الملتقي وعدم اشتراط كون الابعاد على زوايا قائمة فإذا ضم جزء الى جزء وآخر على ملتقاهما يحصل الثالث من ثلاثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض أولاً طول وثانياً عرض وثالثاً عمق وفيه انه يستلزم جواز تبدل الطول والعرض والعمق لجواز تبدل العرض تأمل (قوله يتحقق بأربعة الخ) والتقاطع على القوائم حاصل فيها ذكر بفرض الخطوط متجاوزة في الاطراف وذلك كاف ههنا كذا قبل وفيه ما فيه (قوله وان كان لفظياً راجعاً الى اللفظ واللفظ) على معني أن لفظ الجسم بازاء أي معنى وضع على ما يراه الآمدي وإنما قال كما وقع في المواقف لأن ما وقع في كلام الشارح رضى الله وهو قوله بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع الخ صريح في ان النزاع معنوي على ما لا يخفى (١) وما قيل ان ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه إنما يستلزم مغايرة الثبوتين بالاعتبار لا بالذات (منه)

بتغاير الامكانين فان أراد بقوله ان تغاير الامكانين مبني على تغاير الممكنين ان العلم بالتغاير الاول يتوقف على العلم بالتغاير الثاني فنسوع اذ يجوز ان يعلم تغاير الامكانين بوجه آخر فلا يلزم الدور وتوقف الدليل على المدعي وان أراد ان وجود التغاير الاول يتوقف على وجود التغاير الثاني فلم يكن لا يلزم الدور أيضاً لان توقف المدعي على الدليل بحسب العلم وتوقف الدليل على المدعي بحسب الوجود ونظيره ان العلم بالصانع يتوقف على العلم بالعالم ووجود العالم يتوقف على وجود الصانع ولا فساد فيه ولعل وجه التهم هذا (قوله صريح في

ان النزاع معنوي على ما لا يخفى على المتأمل المنتصف) قال صلاح الدين اذا عين معنى الجسم ثم اختلف في انه يتحقق (على) بالجزئين أو باكثر أو باقل كان نزاعاً معنويًا وأما اذا لم يتعين ففسره احدهما بمعنى والآخر بمعنى كان نزاعاً في النسبة والالفة أو اصطلاحاً من نفسه انتهى وحاصله انه ان كان معنى اللفظ غير معلوم وكان النزاع في ان هذا اللفظ لاني معنى وضع فان كان مراد كل منازع وضعه لمعني من عند نفسه على طريق الاصطلاح مغايراً لما اصطلاح عليه الآخر كان لفظياً ظاهرياً راجعاً الى الاصطلاح ولا نزاع في الحقيقة اذ لكل احد ان يصطلح على ما يشاء ولا ينافي اصطلاح لفظ في معنى اصطلاحه في معنى آخر وأما ان ادعى احد المنازعين ان هذا اللفظ موضوع في اللغة أو في اصطلاح قوم مخصوص لهذا المعنى وادعى الآخر انه موضوع لذلك المعنى من غير ادعاء اصطلاح من عند نفسه كان النزاع نزاعاً لفظياً لا حقيقياً راجعاً الى اللغة أو اصطلاح الغير وطريق قطع هذا النزاع هو



النقل عن أرباب اللغة أو الاصطلاح وإن كان معنى اللفظ معلوما وكان النزاع في أن هذا المعنى في أي شيء يتحقق في الخارج يعني على أي شيء يصدق كان النزاع نزاعاً حقيقياً معنويًا ثم قال صلاح الدين يقول الشارح في أن المعنى الذي الح يشير إلى أن الجسم معنى معينا مختلف في تحققه انتهى وهذا نزاع معنوي وجعل كلام الشارح على النزاع اللفظي بأن يراد من قوله في أن المعنى الح في أن معنى من المعاني الذي وضع لفظ الجسم بأثره عند أهل اللغة هل يكفي في كونه موضوعاً لفظاً للجسم أخذ مفهوم التركيب من جزئين فيه أم لا يعني هل وضع أهل اللغة لفظ الجسم على مفهوم تضمن هذا المفهوم وهو مفهوم التركيب من جزئين أم لا خروج عن الانصاف وسلوك في طريق الاعتصاف ولهذا قال المحشي على ما لا يخفى على المتأمل المنصف (قوله فيه أن الخط المستدير لا ينافي الكروية) المراد الخط المستدير بالفعل قال صلاح الدين الرومي الخط المستدير حاصل في الكرة بالفعل عند المتكلمين وبالوهم عند الحكماء انتهى فاعتراض المحشي مبني على مذهب المتكلمين وليس بمبني على (١) الففلة عن قول الحياي بالفعل قال الحياي حاصل هذا الوجه أن كل ممكن الح يمكن تقرير المقام هو أن كل جسم فيه أجزاء لا تجزأ يمكن وكل ممكن مقدور الله تعالى ينتج أن كل جسم افتراقه مقدور الله تعالى وكل ما هو مقدور الله تعالى فهو ممكن الإيجاد له تعالى ينتج أن كل افتراقه ممكن الإيجاد له تعالى وكل ما كان افتراقه ممكن الإيجاد له تعالى فعند إخراجها تعالى جميع افتراقاته الممكنة إلى الفعل ينتهي إلى مفترقات كل منها واحد وذلك (٢) بين لأن التفريق والتقسيم يوجب حصول أقسام كل واحد منها قسم واحد وذلك الواحد منها جزء لا تجزأ ينتج أن كل جسم فهو عند خروج جميع افتراقاته الممكنة إلى الفعل ينتهي إلى أجزاء لا تجزأ وكل ما كان عند الخروج كذلك فبها أجزاء لا تجزأ لأن الكل لا يحل إلا إلى ما تضمنه من الأجزاء وبيان أن ذلك الواحد منها جزء لا تجزأ أن ذلك الواحد إما يمكن الافتراق أولاً والاول باطل لأنه حيث يكون تفرقه مقدوراً (٨٥) له تعالى فلا يكون واحد بل أشياء لا

قد فرضنا خبره  
جميع الافتراقات الممكنة  
إلى الفعل وفاء  
أن فيه مفترقات كل منها  
واحد فيلزم خلاف

على المتأمل المنصف (قوله وإن كان مطلق الخط الح) فيه أن الخط المستدير لا ينافي الكروية (قوله) بأن جميع مراتب الأعداد الح أي كل واحدة منها أكثر مما بعد بصيغة المضارع من العدد أي من مرتبة تعد العشرة منها أي من تلك المرتبة مثلاً مرتبة الآحاد أكثر من مرتبة العشرات التي تعد العشرة من تلك الآحاد ومرتبة العشرات أكثر من مرتبة المئات التي تعد العشرة من العشرات

الفرض (٣) وذلك الفرض ليس اعتباراً محضاً من عند مدعي الجزء بل لازم من فرض التعريف بالفعل ولزومه له بين كما سبق فلا يرد ما قاله المحشي قول أحمد بقوله أن أريد الوحدة التي الح لأنها تجزأ الشق الذي ولا يضر كونه أول المسئلة إذ لا مجال لانسكاره وهنا بحث من وجهين (الاول) أنه يكفي في الإثبات أن يقال الجسم تفرقه ممكن فلو خرج تفرقه الممكنة إلى الفعل ينتهي إلى الجزء بالفعل فبها جزء لا تجزأ باعتبار ما مر من التفصيل والبيان إلا أن يقال إذا لم يعتبر في خروج التفرقات الممكنة إلى الفعل قدرة الله تعالى وإخراجه لكان للمانع أن يقول يجوز أن يكون خروجها إلى الفعل (٤) محالاً وإن كان ممكناً وهما أو عقلاً (٥) مطابقاً للواقع والمحال يجوز أن يستلزم محالاً آخر إذ بعض الأشياء ممكن بحسب الوهم أو العقل مطابقاً للواقع إن كان خروجها إلى الفعل متمتع نظراً إلى قدرتنا لعدم وفاء قدرتنا وأما أن نيس إلى قدرة الله تعالى فلا يرد ذلك المتع إذ قدرته تعالى تم جميع الممكنات (والبحث الثاني) أن المدعي أن كان إثبات وجود الجزء في الجسم على صفة التجزؤ والاتصال كما يقوله المتكلمون قائلين لا يثبت أنه لا يلزم من انتفاء المركب إلى أجزاء بالفعل إلا وجود ذوات الأجزاء فيه سواء كان بعضها متصلاً ببعض أو منفصلاً لا بد لنفي ذلك من دليل وأن كان إثبات ذات الجزء وأن لم يكن على صفة الاتصال

(١) فيه اعتراض على الفاضل الدبغحي حيث قال منشأ هذا الاعتراض الح أن الففلة عن قول الفاضل المحشي بالفعل سواء كان مستقيماً أو مستديراً ينافي الكروية لا محالة أما المستقيم فظاهر وأما المستدير فلأنه محيط دائرة ولا دائرة بالفعل في الكرة نعم يمكن أن يتوهم فيها خط مستدير انتهى (منه)

(٢) أي الانتفاء إلى تلك المفترقات عند ذلك الإخراج (منه) (٣) أي يلزم أن يوجد في الجسم مفترقات كل منها واحد (منه)

(٤) فلا يكون فيه الامكان الاستعدادي والوقوعي وهما بمعنى واحد (منه) (٥) فيكون فيه الامكان الذاتي (منه)



والتجزء فلا تفتد في إثباته  
 اذ لا يضر إثباته اثبات  
 الهيولى والصورة اذ مدار  
 اثباتها اتصال بالجسم قال  
 الخبالي بما سيحي من عدم  
 بقاء مطلق المرض  
 وتقريره ان الاعراض  
 لو كانت قديمة للزم  
 بقاؤها من الازل الى هذا  
 الآن وبقاء الاعراض  
 باطل وأما على تقرير الحشوي  
 قول احمد فليس الاستدلال  
 بعدم بقاء الاعراض فقط  
 بل مع ان القدم يتنافى  
 بعدم قال الخبالي اذ  
 القصد الى إيجاد الموجود  
 الخ أي إيجاد الذي قد  
 سبق على وجوده متمتع  
 بديمه لا نعلم بوجودنا  
 ان ما قصدناه ليس  
 بحاصل في وقت القصد  
 والإيجاد حاصل في وقت  
 القصد فيكون القصد  
 قالديهي وجدائي قال  
 الخبالي والحال هو القصد  
 الى إيجاد الخ والحاصل  
 ان القصد اما ان يتعلق  
 بما ليس بحاصل وقت  
 القصد أو بالحاصل في وقته  
 أو بالحاصل قبله والاولان  
 جائزان والثالث متمتع

ومرتبة المئات أكثر من مرتبة الالوف التي تعد العشرة من المئات مع ان كلام من هذه المراتب  
 غير متناهية وفي بعض النسخ بما بعد بلفظ الظرف المقابل لتقبل وعلى هذا فتوجيه الكلام ظاهر  
 وكذا تعلقات علم الله تعالى أكثر من تعلقات قدرته اذ العلم يتعلق بالممكنات والواجب والمتع  
 ومتعلق القدرة هو الممكنات فقط ولو قيل في الاستدلال والعظم والصغر أنما يتصور في المتناهي  
 لم يرد عليه هذا كذا قيل ( قوله فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحداً الخ ) ان أريد الوحدة التي  
 لا توجب عدم قابلية الانقسام وامكان الافتراق فلا يلزم خلاف المفروض وان أريد الوحدة الموجبة  
 له فهو أول المسئلة اذ هي معنى عدم التجزء فبرد اعتراض الشارح على هذا التقدير ( قال الشارح  
 وأما الثاني والثالث الخ ) حاصل الجواب عن الدليل الثاني انا لانسلم ان كلا من الحردلة والجيل  
 غير متناهي الاجزاء بالفعل حتى يلزم ما ذكر ولو سلم فلا نسلم ان العظم والصغر أنما هو بكثرة  
 أجزائه ويجوز ان يكون قوله وأما العظم والصغر باعتبار المقدار جواب سؤال نشأ من قوله  
 وليس فيه اجتماع الاجزاء أصلاً وحاصل الجواب عن (١) الدليل الثالث انا لانسلم ان في الجسم  
 اجتماع أجزاء حتى يجري فيه التردد المذكور ويلزم ما لم يلزم ولو سلم فلا نسلم عدم امكان الافتراق  
 لا الى نهاية ( قوله اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه ) قلنا اللازم غير باطل ففي كلام  
 الشارح لف ونشر مرتب تبصر ( قوله وأما لانها عرض الخ ) قيل القول بانها عرض من الاعراض غير  
 صحيح اذ المتقسم الى الجوهر والعرض أنما هو الحادث والصفات قديمة غاية الامر انه يلزم من  
 هنا قديم ليس بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا اشكال فيه وقيل المتكلمون أنما فسروا  
 بالتبعية في التحيز القائم بالغير الذي يختص بالعرض لا القائم بالشيء الذي هو أعم لتأوله قيام صفات  
 الله تعالى بذاته بل لا بد لهم من أن يفسروه بالاختصاص المذكور على ما يشير اليه الشارح ونقل عنه  
 في الحاشية وأما الخروجها بقوله لا يقوم بذاته لان معنى عدم القيام بالذات هو التبعية في التحيز كما ان  
 معنى القيام بالذات عدم التبعية في التحيز انتهى ويدل عليه قول الشارح بل بغيره الخ لكن عدم  
 القيام بالذات أعم من التبعية في التحيز اذ يصدق على ما لم يكن له تحيز أصلاً لا ذاتاً ولا تبعاً كما ان  
 الصفات أيضاً كذلك ( قوله ولك ان تستدل بما سيحي من عدم بقاء مطلق العرض ) فلو كان له بقاء  
 يلزم قيام العرض بالمرض وهو غير جائز وان كانت غير باقية لم تكن قديمة لان عدم يتنافى القدم  
 ( قوله يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل الخ ) قيد القصد بالكامل احترازاً عن قصد واحد منا  
 اذ قد يخلف عنه المقصود لتصوره وعدم استلزامه اياه اذ يحتاج فيه به يده الى تحريك الاعضاء  
 والآلات وأما القصد القديم الكامل فربما يستلزم المقصود استلزاماً عقلياً بحيث يتمتع بخلفه عنه  
 زماناً فيكون ذلك المقصود قديماً زمانياً مستنداً الى قصد قديم متقدم عليه بالذات ( قوله أي  
 مستمر ) أي لا يمرض له بعدم أصلاً بل لا يجوز عرضه له وأنما فسر به لان القدم أي  
 عدم مسبوقية الوجود بعدم لا يستلزم استمرار الوجود بحسب المفهوم ولذا احتجج في اثبات منافاة القدم  
 بعدم الى دليل والمقصود ذلك قسره به تصريحاً بالمقصود ( قوله بشروط متعاقبة لا الى نهاية ) أي  
 (١) يعني ان حاصل الدليل الثالث التردد بان يقال اما ان يكون اجتماع الجسم لذاته أو لغيره  
 والاول باطل والا لمسا قبل الافتراق فتعين الثاني ( منه )



( قوله فيطراً عليه العدم ) أي في المستقبل وإن لم يطرأ عليه العدم في الماضي بناء على أن كلا من الشروط المتعاقبة شرط مستقل في حفظ في الأزل بتعاقب الشروط التي كل منها كاف فتكون الشروط فرداً أما فعلي هذا يكون اعتراضاً على القدم بمعنى الاستمرار لا على القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ويجوز أن تكون الشروط المتعاقبة في وقت المعلول جميعاً شرطاً (١) واحداً للمعلول يوجد عند الأخير أو الأخير شرطاً للمعلول وما قبله شرطاً للأخير وهكذا فلا يكون قديماً بمعنى عدم المسبوقية بالعدم كما لا يكون قديماً بمعنى الاستمرار فمورد السؤال حينئذ أوسع وإلى هذا الاحتمال (٢) أشار صلاح الدين حيث قال والمستند إلى الموجب القديم أن كان بلا شرط أو بالشرط القديم فلا نقض بالحوادث اليومية لأنها مستندة إلى المختار عند المتكلمين وإلى الموجب عند الحكماء لكن بشروط متعاقبة كالحركات اليومية انتهى وهذا (٨٧) سند آخر وهو أن يكون المعلول

بإيجاب الله تعالى لكن بشرط حادث اختياري فيكون موجباً في المعلول مختاراً في الشرط فلا يكون المعلول قديماً لكن الاعتراض لما كان من طرف الحكماء ولم يثبت عنده اختياره تعالى تعين عنده الاعتراض على القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم أو بمعنى الاستمرار بالشروط المتعاقبة ( قوله بل تكون الحركة حينئذ السكون في آئين في مكانين الخ ) حينئذ يرد عليه مثل ما مر وهو لزوم أن يكون السكون في الآن الثاني جزءاً من الحركة والسكون معاً في الصورة المذكورة فلا يمتازان بالذات وليت شعري لم لا يجوز أن يفسر الحركة حينئذ بالسكون في

في جانب الماضي فلا يلزم قدمه بمعنى الاستمرار إذ يجوز أن تنتهي الشروط في المستقبل فيطراً عليه العدم لانقضاء الشرط ( قوله لم يرد سؤال أن الحدوث ) نعم يرد على هذا التعريف أنه لا يصح لأنه حينئذ يكون السكون الواحد سكوناً وهو يخالف قولهم السكون كونان كذا نقل عنه أقول وأيضاً يلزم أن تكون الحركة السكون الثاني وهو يخالف قولهم الحركة كونان في آئين في مكانين واعلم أن سؤال أن الحدوث وإن لم يضر في إثبات حدوث الأعيان لكن يضر في حصر الأكوان في الأربعة المذكورة وقيل يرد عليه السكون بعد الحركة ويمكن أن يقال المراد المسبوقية يكون آخر بلا واسطة ( قوله يرد عليه أن ما حدث الخ ) قيل عليه أن المقصود من قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان الخ أن الكلام في التعريفين على قولهم يعني على المساحة والتحقيق ما قدمنا فلا يرد (١) ما ذكر أقول أن ظاهر السوق وإن كان ما ذكره القائل لكن قول الشارح في شرح تلخيص المفتاح الحركة عند المتكلمين حصول جسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر أعني أنها عبارة عن مجموع الحصولين نص في العكس وحينئذ لم يندفع الإبراد وأجيب عن الإبراد بأن اشتراك الشيئين في جزء لا يستلزم عدم امتياز كل منهما عن الآخر باخر وإن أراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا نصريح منهم به ( قوله فلا يمتازان بالذات ) يجري هذا فيما حدث في مكان ثم انتقل إلى آخر ثم إلى ثالث حيث يلزم منه امتياز الحركتين بالذات لا اشتراكهما في السكون الثاني تأمل ( قوله والحق أن الحركة الخ ) يرد عليه سؤال أن الحدوث على ما لا يخفى ( قوله فقيه أيضاً اشكال ) أي كما أن في قولهم كونان في آئين في مكانين اشكال ووجه الاشكال في هذا أنه لا معنى للأولية والثانوية على تقدير بقاء الأكوان بل تكون الحركة حينئذ السكون في آئين في مكانين والسكون السكون في آئين في مكان واحد ووجه الاشكال في قولهم ما مر وهو أنه على تقدير بقاء الأكوان لا معنى لتعدد السكون في التعريفين ( قوله (١) أي في قولنا لا يخلو عن السكون في الحين فإن كان مسبوقاً الخ (منه)

آن أول في مكان ثان والسكون بالسكون في آن ثان في مكان أول إلا أن يقال أنه على القول ببقاء الأكوان يرد سؤال عدم الامتياز بالذات في جميع الصور على أي تفسير كان لأن السكون الذي هو الحركة عين السكون الذي هو

- (١) وحينئذ يكون إطلاقه على كل واحد من المجموع مجازاً من قيل تسمية الجزء باسم الكل وأما على تقدير كون الأخير شرطاً للمعلول وما قبله شرطاً للأخير فكل واحد منه شرط حقيقته لكن الأخير شرط بالذات وما قبله لا إلى نهاية شرط بالواسطة ويجوز أيضاً أن يكون كل واحد من تلك الشروط شرطاً غير مستقل ويوجد المعلول عند الأخير عند الرحمن (منه)
- (٢) ولعل المحشي قول أحد حمل كلام الخياطي على ما حمل عليه ولم يجعل على ما أشار إليه صلاح الدين ليناسب السؤال الثاني ولأن قوله فلا يلزم قدمه لا يلائم ما أشار إليه صلاح الدين لأن انقضاء القدم على ما أشار إليه قطعي (منه)



السكون بالذات وبالعكس والفرق ليس الا باعتبار الآيات والإمكانة وهو (١) لا يوجب الامتياز بالذات نعم بحاجب عنه بمثل ما سيجي في القول الثاني في هذه الحاشية جواباً عن الابرار المذكور لان التقييد جزء آخر (قوله فاذا جاز الزوال فلا يكون قدماً الخ) قال بعض الافاضل وفيه بحث لان الامكان الذاتي لا ينافي القدم انتهى أقول هذا مسلم لان الامتناع في قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه أعم من الامتناع بالذات كما في الواجب بالذات ومن الامتناع بالغير كما في الواجب بالغير وما كان وجوده واجباً بالغير (٢) فعدمه ممكن بالذات لكن يمكن الجواب عنه بأن مراد الشارح من الجواز الامكان الاستعدادي والوقوعي وهو مالا يكون طرفه المخالف واجباً لا بالذات ولا بالغير حتى لو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم المحال بوجه وهو أخس من الامكان الذاتي لانه مالا يكون طرفه المخالف واجباً بالذات وان كان واجباً بالغير كذا في مناهات مسعود الرومي ولا شك ان الامكان الاستعدادي ينافي القدم لكن فيه بحث لانه قد حكم على كل سكون بأنه جائز الزوال ولم يبق دليل على ان كل سكون فهو جائز الزوال بمعنى الامكان الاستعدادي نعم زوال السكون في بعض الاجسام بالفعل يدل على ان زوال سكون ذلك الجسم ممكن بالذات ولما كانت (٨٨)

عن قبول الحركة لان القدم ينافي العدم) ولا جواز للشيء مع مناهيه فلا جواز للزوال مع ما تقدم فاذا جاز الزوال فلا يكون قدماً فيكون حادثاً مسبوقاً بالعدم (قوله مطلقاً) أي سواء كان سابقاً أو لاحقاً اماثباته بالعدم السابق فلان القدم عدم المسبوق بالعدم واما متلفاته اللاحق فلما مر (قوله والاستدلال بأن المجرد يشارك الخ) تقريره انه يتمتع بوجود عين مجردة اذ لو وجدت لشاركت البارئ تعالى في التجرد والتالي باطل فكذا المقدم أما بطلان التالي فلانه لو شارك المجرد في التجرد يمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب في البارئ تعالى وهو باطل لان التركيب يستلزم الامكان لعل الاحتياج وهو تعالى واجب لذاته وتقرير الجواب انا لان لم يطلان التالي وقولهم الاشتراك يستلزم التركيب قلنا لا نسلم وانما يستلزم ان لو كان المشترك أمراً ذاتياً وههنا ليس كذلك ولو سلم فبانه الامتياز يجوز ان يكون المعين الذي هو أمر عديم كما هو مذهب المتكلمين (قوله مالا دليل عليه) وتقريره ان وجود المجردات مما لا دليل عليه وكل مالا دليل عليه يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها وقوله والا لجاز الخ دليل الكبري تقريره وان لم يجب نفي مالا دليل عليه لجاز الخ لان حضور الجلال الشاهدة عندنا ولا تراها مما لا دليل عليه وقوله في الجواب بان الدليل ملزوم الخ معارضة في المقدمة وهي الكبري وقوله على ان عدم الدليل في نفس الامر الخ كلام على الصغرى حاصله ان قولكم المجردات مما لا دليل عليه ان أردتم به عدم الدليل عليها في نفس الامر فمنوع وان أردتم عدمه الشارح وأنه يتمتع وجود

(عندكم)

يمكن الخ ان كان المراد ان وجود ممكن ما كذلك

واسطة بين الجسم والجوهر ولا دليل على امتناعه حتى يتم الانحصار فهما غير صحيح لان العين عند المتكلمين مخصوصة بالتجرد كما (٣) سبق فلا تكون المجردات واسطة لعدم دخولها في الاعيان وان كان المراد اعتراضاً آخر على حصر العالم في الاعيان والاعتراض فيكون الجواب ناقصاً عن دفع الاعتراض الاول ويمكن الجواب بان المراد من الاعيان ماهو المفسر عند الحكم وهو يعم المجرد أيضاً (قوله معارضة في المقدمة وهي الكبري) لم يحمل هذا السؤال على المنع لئلا يلزم منع المقدمة المذلة ولو حل هذا على المنع وقوله على ان عدم الخ على التردد في الصغرى حاصله ان أردت انه لا دليل في نفس الامر فالصغرى ممنوعة

(١) فان زيدا في السوق في النهار غيره في البيت في الليل (منه)

(٢) كصفات الواجب فان عدمها جائز بالنسبة الى ذاتها وان لم يجز بالنسبة الى ذات موصوفها وهو الله تعالى كذا في حاشية المعجمي عبد الرحمن (منه) (٣) لان المصنف قد فسر المعين بماله قيام بذاته وبين الشارح ان معنى القيام بذاته عند المتكلمين ان يجز بنفسه غير تابع تجزئه لتجزئ شي آخر وعند الفلاسفة استنواؤه عن محل يقومه (منه)



وان أردت أنه لا دليل عندك فسلعة لكن الكبرى ممنوعة ولو حل قوله وعدم حضور الخيال الشائعة الخ على منع دليل الكبرى  
 لكان الكلام صحيحاً أيضاً ( قوله ولكن لا يفيدكم اذ يجوز ان يكون الخ ) الظاهر ان هذا منع للكبرى لان الصغرى قد  
 سلمت في قوله السابق كلام على الصغرى (١) مساحية لانه كلام على الكبرى أيضاً قال الشارح ومعنى أزلية الحركات  
 الحادثة الخ في جواب سؤال مقدر محصله ان أردت يلزوم أزلية الحوادث أزلية كل واحد فاللازمة ممنوعة ولما كان هذا  
 المنع من طرف الفلاسفة وهم يقولون بأزلية حركات الافلاك بسبب أزلية الافلاك والظاهر انه أزلية كل واحد توهم ان هذا  
 المنع منهم مخالف لمذهبهم فأورد سؤال المخالفة فأجيب عنه بأن معنى (٢) قولهم بأزلية الحركات هو تعاقب الحركات لا الى  
 بداية ومذهبهم هذا لا ما توهم لانهم يعلمون انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم فليس منعهم المذكور مخالفاً لمسلمهم وان  
 أردت أزلية جميع الحوادث بمعنى عدم تنامي الجزئيات من طرف المبدأ أو أزلية المطلق فاللازمة مسلمة ولكن بطلان الثاني  
 بمتنوع فقوله والجواب الخ اختبار للشق الثاني من شقي الترديد الثاني وانبات بطلان الثاني بان المطلق ليس بأزلي لانه لا يوجد  
 الا في ضمن كل واحد وكل ما كان كذلك فلا يكون قديماً بقول الخبالي يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل الخ منع  
 للصغرى ومعنى قول الخبالي فيأخذ أيضاً حكمها انه يأخذ حكمها الذي هو عدم وجود البداية ولما أخذ المطلق هذا الحكم  
 كان أزلياً بحسب الحقيقة لانه شيء واحد وأما الجميع فهو لم يكن بوجوده (٨٩) هذا الحكم فيه أزلياً بحسب الحقيقة

لان الجميع لا يوجد في الازل  
 بل لا يجتمع في وقت أصلا  
 بل يكون أزلياً بمعنى عدم  
 بداية تعاقب افراده وقول  
 الخبالي والاصوب ان يجاب  
 الخ يعني ان الاصوب ان  
 يجاب باختبار الشق الاول  
 من شقي الترديد الثاني  
 وانبات بطلان الثاني اذ  
 بعد تسليم تعاقب الافراد  
 لا الى بداية لا معنى لا يبطال

عندكم فلم ولكن لا يفيدكم اذ يجوز ان يكون الدليل معدوماً عندكم ويكون موجوداً في نفس  
 الامر فلا تكون المجردات مما لا دليل عليه وقوله وعدم حضور الخ جواب سؤال مقدر كانه قيل  
 لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الخيال الشائعة من انتفاء دليل الحضور  
 فأجاب بانه معلوم بالبدية لا بانتفاء دليل الحضور ( قوله أي حدوث سائر الاعراض ) أي غير  
 الاعراض المستدل بها على حدوث الاعيان كالحركة والسكون والسواد والياض مثلاً ( قوله بناء  
 على برهان التطبيق ) فان المتكلمين لم يشترطوا فيه الا الوجود دون الاجتماع فيه والترتيب كما هو  
 عند الحكماء على ما سيحى ( قوله ان قات الصفة ) أي صفة الذات الواجب الوجود وكذا مجموع  
 الذات الواجب الوجود وصفته والا يكونان من جملة العالم ولهذا قال في الجواب هذا لا يضرنا لما فيه من  
 تسليم المدعى ( قوله وكلامنا في الجائز المبين ) أي عن الواجب والمعنى انه لو كان محدث العالم جائز الوجود  
 الذي يباين الواجب وينفك عنه وما هو الا غير صفة الواجب وغير المجموع المركب من الواجب

(م - ١٢ حواشي العقائد ثاني) أزلية المطلق كما عرفت ( قوله والا ) أي وان لم يكن المراد من الصفة والذات صفة  
 واجب الوجود وذاته يكونان من جملة العالم فلا يرد بهما السؤال ولا يصح قوله وليستا من جملة العالم وفيه انه لو كانا عاين من صفة الواجب  
 والممكن وذاتهما لم يتعين ان يكونا من جملة العالم مع ان قوله ولهذا قال الخ لا يثبت تخصيصهما بصفة الواجب وذاته اذ في الاعم تسليم  
 للتدعي أيضاً ( قوله لما فيه من تسليم المدعى ) وهو ثبوت الواجب ( قوله الذي يباين الواجب وينفك عنه ) ان قلت فيه  
 اعتراف بالواجب وتسليم للمدعى فلا حاجة الى ابطاله قلت انفكاك شيء عن شيء يتصور بان لا يوجد المنفك عنه وبان وتوجد  
 وهو المراد هنا ان قلت هاهنا احتمال آخر وهو ان يكون المحدث جائز الوجود الذي لا يباين الواجب ولا ينفك عنه هو  
 صفاته قلت تركه لامرين الاول ان الجسم وهو الحكيم لا يعترف بالصفة فلا حاجة الى ابطاله والثاني ان فيه تسليماً للمدعى وهو

- (١) وبني المساحية انه لما كان الترديد في الصغرى على كلا التقديرين جعل الجميع كلاماً على الصغرى ( منه )
- (٢) فيفهم من قوله وهذا مذهب الفلاسفة انه لازم وغير باطل لان مذهب كل قوم حق عنده والسؤال من طرف الحكيم  
 ويفهم من قوله وانما الكلام أي كلام الفلاسفة بالأزلية بحسب الحقيقة في الحركة المطلقة انه لازم غير باطل ووجه الجهر  
 في قوله وانما الكلام أنهم لا يقولون بأزلية كل واحد أصلاً وقولهم بأزلية المجموع مجاز عن تعاقب الافراد لا الى نهاية الكلام  
 بالأزلية بحسب الحقيقة متحصر في الحركة المطلقة ( منه )



ثبوت الواجب فلا حاجة الى ابطاله ( قوله وهذا الدليل مبني على نفيا كما لا يخفى ) يعني ان المجردات منفية عند المتكلمين بدلائل وهذا الدليل مبني على ذلك التي يعني بنوا هذا الدليل عليه لاعلى تسليمه فاذا اورد على هذا الدليل سؤال مبني على وجود المجردات يتدفع ذلك السؤال بنفي المجردات وانما يصح مثل ذلك السؤال اذا كان صاحب هذا الدليل بمن يسلّم وجود المجردات لكن فيه انه قد سبق من الخيالي ان أدلة النفي غير تامة أيضاً فللمنع مجال ( قوله وهو اثبات الواجب ) الظاهر ثبوت الواجب على الخيالي وحمل الحدث على الحادث بالذات الخ ( قوله المولى الشهير بالتفسير ) جواب سؤال مقدر تقديره انه يرد على الشارح ما ذكر من انه يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوده لان المراد بمحدسية العالم هو كونه محدثاً بالذات لا محدثاً بالزمان فيدخل فيه ما ذكرته فلا يصلح ان يكون محدثاً للعالم وتقرير الجواب ان حمل الحدث على الحادث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح حيث فسر الحدث في قول المصنف والعالم بجميع أجزائه محدث بقوله أي يخرج من المدم الى الوجود بمعنى ( ٩٠ ) انه كان معدوماً فوجد خلافاً للفلسفة انتهى وحكم ذلك المولى المذكور بان ما ذكره

وصفته لانهما لا يتسكان عنه ( قوله لكن رد عليه الخ ) منع للشرطية المدلول عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثاً الخ أي لو كان من جملة العالم لم يصلح محدثاً للعالم ومبدأ له والا لزم ان يكون محدثاً لنفسه كما يكون مبدأً لما سواء وتقرير المنع ان يقال لان لم انه لو كان الحادث الذي هو جائز الوجود من جملة العالم لم يصلح محدثاً للعالم انما يلزم ذلك ان لو كان من جملة مطلق العالم أي الذي ثبت وجوده وحدوده والذي لم يثبت لم لا يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوده فيصلح محدثاً لذلك العالم قبل عليه هذا مبني على وجود ممكن غائب عن الحس وهو المجردات وهذا الدليل مبني على نفيا كما لا يخفى على ان ذلك لا يضرنا في أصل المدعى وهو اثبات الواجب لان ما يجوز وجوده يجب انتهاؤه الى الواجب فثبت الواجب ( قوله وحمل الحدث الخ ) جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال المراد بالحدث في قوله الحادث للعالم هو الله تعالى الحادث بالذات فيلزم من كونه جائز الوجود كونه من جملة مطلق العالم لانه تعالى بالنسبة الى العالم الذي ثبت وجوده وحدوده ليس محدثاً بالذات على زعم الخصم أي الحكيم فاذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثاً له ( قوله مما لا يساعده كلام الشارح ) حيث قال في جواب البحث الاول ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات ( قوله اذ لا يكون حينئذ ) أي حين اذ كان مبدأً ومدلولاً من العالم الذي هو العلامة والذال ( قوله فيلزم التناقض ) أي على تقدير كونه من جملة العالم وهو ان يكون مبدأً للعالم وان لا يكون مبدأً وفيه ان مدلوله على تقدير كونه من جملة العالم كونه مبدأً له لا لنفسه على التعيين ومآله الدلالة على مبدئية شيء ما وليس

قول أحمد في تقرير هذا السؤال فرية بلاسرية وظني ان الحق مع ذلك المولى الشهير وان ما ذكره قول أحمد مبني على كون الضمير في لو كان راجعاً الى الله مع ان الظاهر انه راجع الى محدث العالم كما لا يخفى وجهه بل قد صرح فيه فيما سبق برجوعه اليه حيث قال والمعنى لو كان محدث العالم جائز الوجود الذي يباين الواجب الخ وقوله فيلزم من كونه جائز الوجود كونه من جملة مطلق العالم لم يكذبهم وجهه وقد

على تلك الملازمة بقوله لانه تعالى بالنسبة الى العالم الذي ثبت وجوده وحدوده ليس محدثاً ( ذلك )

بالذات على زعم الخصم أي الحكيم وغاية المفهوم منه ان كونه من جملة مطلق العالم أي من جملة كل واحد من العالمين انما هو ليكون هو تعالى محدثاً بالذات بالنسبة الى جميع العالمين اذ لو كان من جملة مالم يثبت حدوثه فقط وهو العقول كانت العقول واسطة بينه وبين ما ثبت حدوثه لانه مبدأً للعقول عندهم ولا تبطل مبدئيته لما يكونه من جملتها الا ان العقول بعضها مبدأً لبعض وأما اذا كان من جملة ما ثبت حدوثه أيضاً فباختبار كونه من جملة ما ثبت حدوثه يكون محدثاً بالذات لما ثبت حدوثه لانه لا يتصور كون العقول واسطة بهذه الحجة لانه بهذه الحجة حادث بالزمان والعقول قديمة بالزمان فلا يتصور كون العقول معلولة له بهذه الحجة حتى يتصور كونها واسطة ( قوله وفيه ان مدلوله على تقدير كونه من جملة العالم الخ ) فان قلت لما فرض ذلك الشيء الذي هو جائز الوجود محدثاً للعالم فعلى تقدير كونه من جملة العالم يكون مبدأً نفسه قلت نعم وان كان المبدأ على هذا الفرض نفسه في الواقع لكن كونه من جملة العالم لا يقتضي الا دلالة على مبدأه لان العالم اسم لما يكون علامة على مبدأه لاعلى مبدأه هو نفسه فاللازم من كونه من جملة العالم الدلالة على مبدأه قالمدلول هو مبدأه وان كان في الواقع منحصراً في



نفسه فلا محذور (قوله والفرق بين) اذ بينهما عموم من وجه لان اقامة دليل ينتج بطلانه اعم من ان يكون على البطلان أو على غيره ويلزم منه هذا البطلان هنا على ما نقل عنه وكذا اقامة دليل على بطلانه اعم من ان ينتج البطلان أولا ~~كما~~ قال الخيالي فلا يرد ان الافتقار غير الاستلزام ~~كما~~ حاصل الابرار ان ابطال (٩١) التسلسل لازم ونتيجة لهذا الدليل ولا

ذلك دلالة الشيء على نفسه حتى يكون فيه مفيداً في هذا الموضع (قوله الاول طريقة الحدوث) فان قلت لامعنى لجواز الوجود الا الامكان فيكون الاول طريقة الامكان أيضاً قلت معنى كلامه انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم واذا كان من جملة العالم يكون حادثاً لما مر من ان العالم حادث بجميع اجزائه واذا كان حادثاً لم يصلح محدثاً للعالم ومبدئاً والمقدر خلافه وكونه على هذا طريقة الحدوث ظاهر (قوله اقامة الدليل على وجه ينتج بطلانه) فيه نظر لان ابطال التسلسل اقامة (١) الدليل على بطلانه لا ما ذكره والفرق بين فتقول الشارح اشارة الى أحد أدلة ابطال التسلسل مبني على المسامحة والظاهر ان يقال بطلان بدل ابطال كما في بعض النسخ (قوله بمجرد خروج العلة عن السلسلة الخ) اذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب فما يكون خارجاً عن سلسلة الممكنات يكون واجباً (قوله والا يلزم) اي وان لم يكن ذلك البعض طرفاً للسلسلة بل كان في أثنائها (قوله فظهر ان امر الافتقار بالعكس) اي ابطال التسلسل يفقر الى اثبات الواجب لا بالعكس. وأنت خير بانه ان كان مراد الشارح بقوله وليس كذلك انه لا يتم بهذا الدليل الدلالة على وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى ما لا يتناهي أو مع امكانه فلا يرد عليه ما ذكره المحشي وان كان مرادة (٢) ان ابطال التسلسل من مقدمات هذا الدليل فالحق ما ذكره المحشي رحمه الله (قوله وهما باطلان) لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلته (قوله وهو علة البعض) اذ ما يكون علة للكل يكون علة للبعض (قوله نعم جانب العلل والمعلولات الخ) يعني اذا تسلسل العلل متصاعدة الى غير نهاية اعتبرنا جملة من معلول معين الى غير النهاية واعتبرنا جملة أخرى من جانب علة متقدمة على ذلك المعلول الذي هو أول الجملة الأولى بعدد متناه وانما تسلسل المعلولات متنازلة الى غير النهاية اعتبرنا جملة من علة معينة الى غير النهاية واعتبرنا جملة أخرى من معلول معين هو بعد العلة التي هي مبدأ الجملة الأولى بعدد متناه كذا قرره البعض لكن لا حاجة اليه اذ يصح ان يقال واعتبرنا جملة أخرى من معلول متقدم على ذلك المعلول الذي هو أول الجملة الأولى وهو المتبادر من عبارة الشارح بل حمله على الاول خروج عن السوق (قوله المجتمعة) أي في الوجود وقوله والمتعاقبة أي فيه (قوله بل يكفي انطباق الاجزاء الخ) يعني ان النفوس على تقدير قدمها بالنوع وتعاقب أفرادها لا يزالوا أبداً كما هو مذهبهم توجد لا محالة سلسلة منها غير متناهية مرتبة في الحدوث فيجري البرهان فيها ولا تضر مقارنة جملة أخرى لاحاد تلك السلسلة لان التعاقب كاف في حصول الانطباق (١) لان اقامة دليل ينتج بطلانه اعم من ان يكون على البطلان أو على غيره ويلزم منه البطلان كما هنا تأمل (منه)

(٢) كما يدل عليه قوله بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل تأمل (منه)

انما يصح على تفسيره لاعلى تفسير المحشي قول أحمد قدير (قوله ولا يضر مقارنة جملة أخرى لاحاد تلك السلسلة) الظاهر من هذا التقرير ان المراد من السلسلة ما هو مركب من آحاد كل منها في مرتبة والظاهر من تقرير الخيالي انها مركبة من أجزاء كل منها في مرتبة لكن بعض تلك الاجزاء مركب من الآحاد وبعضها فرد واحد ففي تفسير كلام الخيالي به نظر



(قوله لان الزيادة ربما تكون أحي) فيه ان الملاحظة الاجمالية يمكن ان تكون على طريق الانساق (قوله وبالتطبيق تنقل تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع) قد عرفت ان المراد من التطبيق ملاحظة الوهم انطباق آحاد الجملة الصغرى على آحاد الجملة الكبرى اجمالا وهذا التوهم والملاحظة قد لزم من ملاحظة انطباق مبدأ الجملة الصغرى على مبدأ الجملة الكبرى وفيه انه يجوز ان يكون انطباق افراد غير المتناهي الذي هو الجملة الصغرى على افراد غير المتناهي الذي هو الجملة الكبرى محالا في نفس الامر بحيث يلزم من وقوعه أحد المحالين وانما الممكن التطبيق العقلي الاجمالي يعنى ملاحظة العقل ذلك الانطباق اجمالا واللازم من التسلسل هو هذا الامكان اذ يمكن للعقل ملاحظة المستع ثم ان اللازم من ملاحظة الانطباق اجمالا ملاحظة لازمه الذي هو أحد المحالين (٩٣) وملاحظة المحال ليس بمحال (١) والحاصل ان الانطباق محال ويلزم من

(قوله اذ كل جملة الخ) علة للتفاوت اعلم ان ترتب الامور في الوجود طبعاً ووضعا شرط في جريان التطبيق على ما يشير اليه اخذ المحشي قيد الترتيب في مواضع في هذا القول اذ لو لم يكن كذلك لجاز ان تقع آحاد كثيرة من احدى الجملتين بازاء واحد من جملة اخرى اذ حينئذ ليس لها نظام حتى يستلزم تطبيق المبدأ على المبدأ انطبق الباقي على الباقي على الترتيب فلا بد في التطبيق ههنا من ان يلاحظ العقل كل واحد بازاء كل واحد لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلاً لا دفعة ولا في زمان متناه فلا يتصور التطبيق بين السلسلتين باسرها بل ينقطع باقطاع الملاحظة واستوضحوا ذلك بتوهم التطبيق بين الجملتين المستديرتين على الاستواء وبين اعداد الحصى اذ يكفي في التطبيق بين الاولين تطبيق طرفيهما ويلزم من ذلك وقوع كل جزء من اجماعهما على جزء من الاخرى على الترتيب ولا يكفي في اعداد الحصى بل لا بد من افراد كل بازاء مقابله قال بعض المحققين هذا ما ذكره و أقول لقائل ان يقول لا يخلو اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلاً أو تكفي الملاحظة إجمالاً وعلى الاول لا يمكن التطبيق في المرتبة أيضاً وعلى الثاني يجري في غير المرتبة أيضاً فانا نعلم انه لا يخلو من ان يكون في الجملة الزائدة ما لا يكون بازائه شيء من الناقصة أولاً وعلى الاول يلزم الانقطاع وعلى الثاني يلزم التساوي قال ووجه التفصي عنه على ما منحه للخاطر انه يمكن في غير المرتبة ان يختار الاول ونمنع لزوم التام في الزيادة ربما تكون في الاوساط واما في المرتبة اذا طبق الطرف على الطرف فلا زيادة في جانب التام في الانطباق ولا في الاوساط لاناق الآحاد فلو لم يكن في الجانب الآخر لزوم التساوي قطعاً وتوضيحه ان الجملتين لا شك في زيادة احدى على الاخرى في جهة التام وبالتطبيق تنتقل تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع فلما لم يكن لغير المرتبة اتساق ونظام لم يمكن التطبيق بحيث يظهر انتقال تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع فاذا عرفت شرطية الترتيب فالاراد بمعلومات الله تعالى ومقدوراته ليس بتوجه على ما لا يخفى على التأمل (قوله فان الذهن لا يقدر الخ) يعني ان الامور الوهمية المحضة لا وجود لآحادها في الخارج بل في الذهن

الله تعالى ومقدور انه ليس بمنجوه على ما لا يمتنع على التأمل ان كان مراده جوابا آخر مثل جواب (ولا)  
الشارح فالظاهر ان يقول ليس بمنجوه أيضا وان كان اعتراضا على الشارح بأنه غير وارد فلا حاجة الى دفعه فیه ان  
شرط بطلان التسلسل الوجود والترتب وجواب الشارح مبني على انتفاء الوجود وهذا الجواب مبني على انتفاء الترتب فلا فرق بينهما في  
القوة بل نفي الوجود أقوى وان الترتب انما هو بعد الوجود ولهذا (٢) قال الشارح رحمة الله عليه فلا يرد ولم يقل فيندفع  
قال الشارح ولا يرد النقض حاصل النقض ان دليل بطلان التسلسل جار في مراتب البعد والمدعي متخلف لانها



غير متناهية اذ يقال لو تسلسلت مراتب الاعداد الى غير النهاية لا يمكن (٩٣) التطبيق بين الجملتين المفروختين فيها

ولا توجد فيه الامور الغير المتناهية مفصلة حتى يجري فيه التطبيق فينقطع في حد ما ألبتة (قوله لكن بشكل بالنسبة الى علم الله تعالى) أجيب عنه بان مراتب الاعداد الغير المتناهية ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الوهمية التي لا يمكن اجتماعها في ذهن من الاذهان لما ذكر وأما بالنسبة الى العلم المحيط فلا استحالة أصلاً (قوله الوحدة في صفة وجوب الوجود الخ) لما عرفت ان قوله والحدث لا عالم هو الله تعالى في قوة قولنا صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة في قوة وصف الواجب بها بمعنى انه يتمتع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين في الواقع ونفس الامر ولان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها والمراد بالالوهية على ما صرح به في شرح المقاصد وجوب الوجود والقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزماني مع القيام بنفسه (قوله وهذا التوهم مع دفعه أت في قوله تعالى قل هو الله أحد) هذا على تقدير ان يكون هو ضمير الشأن والله أحد جملة من المبتدأ والخبر خبره وفي الكشف وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه قالت قرين يا محمد صف لنا ربك الذي ندعونا اليه فترلت يعني الذي سألتوني وصفه هو الله أحد واحد بدل من قوله الله أو خبر مبتدأ محذوف أي هو أحد وعلى هذا التقدير لا يتأنيان وهو ظاهر (١) (قوله فلا يرد احتمال ان يكون الخ) حاصل السؤال ان المدعى وحدة الواجب والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع (قوله على وجه الصنع والقدرة التامة) كما يدل عليه قوله يعني ان صانع العالم واحد (قوله التمثل وكذا الإيجاب نقصان) نقل عنه وكذا نقصان القدرة وهو ظاهر يعني ان وجوب الوجود يستلزم الصنع والقدرة الكاملة اذ لو لم يكن الواجب صانعاً كاملاً القدرة لزم إما التمثل وإما الإيجاب وإما نقصان القدرة وكل منها نقص بنياني الوجوب (قوله فلا يكون الموجب واجباً) نقل عنه ولا يكون المعطل ونقص القدرة أيضاً واجباً (قوله لكن يرد على هذا الخ) حاصله ان لا نسلم ان الإيجاب نقص كيف وهذا الواجب موجب في صفاته مع انه منزوع عن النقصان (قوله والفرق بين إيجاب الخ) فيه ان صفات الواجب كمالات له بخلاف غيرها ولا شك ان إيجاب الكامل الكمالات لا يكون تفصلاً له بخلاف إيجاب غير الكمالات فالفرق ظاهر (قوله الاول النقص والثاني الحل الخ) المراد بالنقص النقص الاجبالي وبالحل النقص التفصيلي لان حاصل الاول ان دليلك هذا بجميع مقدماته ليس بصحيح لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه وحاصل الثاني منع لزوم العجز أو التخلف على تقدير عدم حصول مراد أخدها وهو المقدمة المعينة من مقدمات الدليل المذكور (قوله وهو لا يمكن في صورة النقص) لان تعلق الارادة واقتضاء الذات ليسا معاً قبل في جواب النقص ان ما ذكر أمر متمتع بجاه امتناعه من قبل ذاته تعالى فالعجز لا ينافي الالوهية ويقرب من ذلك ما يقال من ان الله تعالى اذا أوجد شيئاً لا يبق له قدرة عليه فيلزم عجزه وإيجاب بان عدم القدرة بناء على تنفيذها ليس بعجز بخلاف ما اذا سد الغير طريق تنفيذها (قوله

(١) وقبل في الفرق بين الاحد والواحد ان اسم الاحد يتضمن التوحيد في الذات واسم الواحد يتضمن التوحيد في الصفة والذات وعلى هذا فدفع التوهم بما ذكر غير صحيح (منه)

الاهين في الدليل كما فعله الخبالي لا يدفعه فالتناسب تأخير قوله فلا يرد الى ما بعد قوله الا ان يقال مراده الوجوب على وجه الخ فظهر ان مراد الحشي من بيان الحاصل التشبيح على الخبالي



( قوله أي ليس بينهما امتناع الاجتماع ) أي في الواقع سواء كان في محل واحد أو في محلين إذ لو كان المراد في محل واحد لم يعد لان محل التعلقين متعدد ههنا لان محل أحدهما السكون والآخر الحركة ولذلك قال الحياي لان الضدين يجوزان بحصولهما في محلين فقوله لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين يوهم ان المراد امتناع الاجتماع في محل واحد وهو الشخص الواحد في الشاهد وليس الامر كذلك لان الشخص محل للارادتين والكلام في تعلقيهما ومحل الضدان فلو قال لجواز ارادة الشخص الواحد أو الشخصين للضدين الخ لكان بعيداً عن الإيهام ( قوله توضيحاً لامكانهما في نفسها ) يعني ان التضاد أعم من التدافع وأخف في المقابلة فإذا كان هو منتفياً يكون انتفاء التدافع بالطريق الأولى فان قلت ان التدافع يجوز ان يوجد في غير مادة التضاد من أنواع المقابلات فينبهها عموم ( ٩٤ ) من وجه فنفية لا يفيد التوضيح قلت هذا مبني على ما سيجي عنه نقلاً عن

الآخر من ان الارادتين وجوديتان لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين البته ( قوله ) فيه انه يجوز ان لا بعدم الخ ( قوله ) قال بعض الافاضل وعدم كون أحدهما صانعاً يكون التمانع بينهما فيجوز ان لا يتحقق التمانع بينهما فلا بعدم كون أحدهما صانعاً انتهى أقول الحق مع الحياي لان إمكان التمانع يكفي في استلزام عدم تعدد الصانع كما صرح به الشارح ولم يمتعه الشارح ولا الحياي ولا الخفى وان كانت تلك الملازمة ممنوعة فما وجه

ولا يتم الحل أيضاً الخ ) حاصله اثبات لزوم الممنوع بتلخيص الدليل المذكور وقيل في جواب الحل ان سكوته مثلاً امر ممكن في نفسه وانما جاءت استحالته من جهة تنفيذ أحدهما قدرته فكان الآخر محتاجاً في فعله الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون الها حيثذ وهو واف ( قوله أي لا تدافع بين تعلقيهما ) أي ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين على السوية أو مع ترجيح ما لاحدهما وانما تعرض لنفي تضادهما توضيحاً لامكانهما في نفسها ( قوله ) ولم يرد بالتضاد هنا معناه الاصطلاحي ) قيل ان الارادتين وجوديتان لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين البته ولهذا خصه بالنفي من بين سائر أنواع المقابلات وفيه انه لو كان المنفي بين الارادتين تقابل التضاد كان المثبت بين المرادين أعني الحركة والسكون إياه أيضاً وليس كذلك ولوعلى المحسني عدم كون المراد المعنى الاصطلاحي به لكان أحسن على ما لا يخفى ( قوله اذ يلزمه الاحتياج ) أي يلزم المعجز الاحتياج في فعله وتنفيذ قدرته الى عدم سد الغير طريقه ( قوله لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء ) يدل على ان الضبر في قوله وهو لا يستلزم الخ راجع الى إمكان التمانع لكن الظاهر انه راجع الى عدم تعدد الصانع أي عدم تعدد الصانع لا يستلزم انتفاء المصنوع بان يوجد ( قوله عند الاستاذ ) اعلم ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله تعالى وحدها وعند المعزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلق جميعاً باصل الفعل وعند القاضي على ان يتعلق بقدرة الله تعالى باصل الفعل وبقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية وعند الحكماء بقدرة بخلقها الله تعالى في العبد كذا في شرح المقاصد ( قوله بان يريد أحدهما الخ ) وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلاً بالقدرة لكن أراد أحدهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر وجوده ولا عدمه ( قوله فهي حجة إقناعية ) والملازمة صادية لما مر آتفا من الاحتمالات ( قوله فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم الخ ) فيه انه يجوز ان لا بعدم كون أحدهما صانعاً فلا يلزم انعدام الكل

( ولا ) سكونهم عن منبها فظهر انها مسلمة وكلام الحياي مبني عليه وخبره دفع قول الشارح وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع فحاصل الدليل حيثذاته لو وجد صانعان مؤثران في العالم لا يمكن التمانع واذا أمكن التمانع لا يكون أحدهما صانعاً قادراً لبرهان التمانع ( ١ ) واذا لم يكن أحدهما صانعاً قادراً يفسد العالم بنتج انه اذا كان الصانع المؤثر في العالم متعدد يفسد العالم بيان الملازمة الاخيرة انه اذا لم يكن أحدهما صانعاً قادراً قاما ان يكون المفروض تأثيرهما على سبيل الاجتماع أو التوزيع أو التوارد وكل باطل فعلى الاول ينعدم كل العالم وعلى الثاني بعضه وعلى التقديرين يفسد العالم ولو اتا سلمنا ان استلزام إمكان التمانع عدم كون أحدهما صانعاً قادراً ممنوع في الواقع فهو لا يضر الحياي لان الشارح لما سلمه ومنع استلزام عدم تعدد الصانع أو استلزام إمكان التمانع على تقدير عدم استلزام تعدد الصانع انتفاء المصنوع فأراد دفع هذا المنع على تقدير تسليم الملازمة الاولى وان لم تكن مسلمة في الواقع

( ١ ) قال صلاح الدين الرضى إمكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع في الواقع لبرهان التمانع ( منه )



فلو حمل الغير في هذا الكلام على معنى عدم العينية لم يصح الكلام (قوله وقيل أن ترك التقييد الخ) حاصله أنه لا مجال للتوهم والاعتراض حتى يحتاج إلى الجواب (قوله ويرد عليه تبادر قيد الوجود) حاصله أن لا توهم مجالاً لتبادر قيد الوجود (قوله تأمل) لعل وجهه منع تبادر قيد الوجود لأن الانفكاك مد الاتصال وهو ظاهر في الاتصال المكافي إلا ترى أنك إذا قلت هذا ينصل بهذا لا يتبادر منه إلا أن أحدهما قارن الآخر بحيث تتداخل سطوحهما (قوله الجسم القديم أيضاً غير موجود) حاصله أن النقص بالمجردات الزامي إذا سلم ورود النقص بالجسمين وتكلف في (١٠١) دفعه بالتعميم مع أنهما ليسا بمنحققين

يحدث والارادة جاذبة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد (قوله وفسروه بالقدره على التكلم) قالوا إن المتكلم من الحروف المسوغة حادث ومع حدوثه قائم بذاته تعالى وأنه قول الله تعالى لا كلامه وإنما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقولهم حادث لا يحدث وفرقوا بينهما بأن كل ماله ابتداء أن كان قديماً قائماً بالذات فهو حادث بالقدره غير حادث وإن كان سابقاً للذات فهو حادث بقوله تعالى كن لا بالقدره كذا في شرح المقاصد (قوله بحسب الوجود أو بحسب الحيز) لما ورد النقص على التعريف بأنه لو وجد جسمان قديمان لم يعدم تغايرهما لعدم صحة الانفكاك بينهما وجوداً بناء على أن المتبادر من صحة الانفكاك بينهما وجوداً هي صحة الانفكاك وجوداً وأن كان أهم في نفسه صرح بأن المراد بالتعريف المعنى العام لصحة الانفكاك بحسب الوجود فقط فلا نقص بالجسمين القديمين المفروضين وقيل أن ترك التقييد بأحد الشئيين مهما ليس تقييداً بأحدهما معناه بل هو إطلاق وتعميم يؤدي مؤدي التقييد بالمهم فلهذا لم يلتفت الشارح إلى اعتبار ذلك القيد ويرد عليه تبادر قيد الوجود تأمل (قوله لكن بر دالان المفروضان) ويرد القديمان المجردان أيضاً كالمقول والنفوس الناطقة على ما نقول به الفلاسفة فإن قيل هي عندهم غير موجودة والنقص على التعريفات إنما هو بالحققات دون المفروضات قلنا الجسم القديم أيضاً غير موجود وقيل المراد بإمكان الانفكاك إمكانه بحسب الوجود على ما هو المتبادر وبذلك عليه أيضاً قوله فيما سبأني إذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع والنقص بالجسمين القديمين مندفع بهما غير متحققين ومادة النقص لا بد أن تكون في الحقائق لا في المفروضات على ما مر وهذا هو وجه الأمر بالتأمل وقال في شرح المقاصد الغير أنهما اللذان يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بمكان أو زمان أو بوجود وعدم أوهما ذاتان ليست أحدهما الأخرى (قوله لأن زبداً قد ينصف الخ) مع صحة قولهم ما في الدار غير زبد (قوله ما يمكن انفكاكهما في عدم أو حيز) أي على ما في المواقف إذ الانفكاك في العدم والحيز من جانب العالم فقط فيرد النقص (قوله أو بمحله) نقل عنه هذا ليدخل فيه بعض الصفات مع البعض الآخر لأن كلا منهما لا يقوم بالآخر إلا أنه قائم بمحله (قوله ويجوز أن لا يقوم العرض بالحل) جواب سؤال مقدر وهو أن يقال على هذا ينتقض بالعرض مع الحل إذ لا يجوز أن لا يكون العرض قائماً بالحل مع أنهما غيران بالاتفاق (قوله على أنه يرد عليه الشخص الخ)

الكلام دليل لبطالان كلام الشارح على تقدير حمله على حقيقته وليس واقعاً في سياق نصحيح كلامه لكن فيه أنه يفهم منه بمفهوم المخالفة أنه إذا حمل كلامه على المبالغة يصح بالنظر ناعداً الاستلزام بين العدمين وليس الأمر كذلك لأنه إذا انتفى الاستلزام فكيف يكون تعبيراً عن الاستلزام بطريق المبالغة وعكس أن يقال المراد العلاوة وحاصله أنا سامعاً أنه ليس تعبيراً عن الاستلزام بل على سبيل الحقيقة لكن الاستلزام بين العدمين باطل فيكون أحدهما عين الآخر إذ لو تغاير لاستلزم وبؤيده ما قبل لا تمايز بين الاعداد قال الخياطي قد عرفت أن المراد بالانفكاك هذا لا يدفع الانتقاض بالعرض مع الحل (قوله ليدخل فيه بعض الصفات مع البعض الآخر) الظاهر أن الضمير في فيه راجع إلى تعريف الغير فالمراد بالصفات صفات الخلقين بما ليس بلازم للمحل ولو قال ليخرج



عنه بعض الصفات مع البعض الآخر وأريد الصفات القديمة لكان أظهر (قوله مع أنه غير محله بالاتفاق) ذكره لئلا يرد أنه يجوز (١) أن لا يكون الشخص غير محله وحاصل الدفع أن كونه غير محله أمر متفق عليه فالسؤال الزامي فلا يضره كونه ممنوعاً بحسب الحقيقة وكذا الكلام في قوله مع أنها غير متافقة قال الشارح والعالم قد يتصور موجوداً اختياراً للشق الأول وقوله بخلاف الجزء مع السكك اختياراً للشق الثاني والحاصل أنه اختار الشق الثاني ودفع محذوره بأن أراد من صحة الانفكاك أن يكون تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ثم اختار الشق الثاني ودفع محذوره بأن أراد من أحد الجانبين هو من حيث اعتباره مع وصف الإضافة إلى الآخر فلم يرد في هذا الشق من صحة الانفكاك إمكان التصور إذ لا حاجة إليه برشدك إليه قوله كما يتبع وجود العشرة بدون زيادة لفظ التصور وكذا لم يرد في الشق الأول ما أرادته هنا لعدم الحاجة إليه بل هو مضر في الشق الأول (٢) وسبب ذلك أن الجواب ليس باختيار الشقين معاً إذ لا يمكن ذلك بل باختيار أحدهما ومحذوره لا يرد على الآخر حتى يحتاج عند اختيار أحدهما إلى ارتكابه ما ارتكبه عند اختيار الآخر بل الواجب عنده ارتكابه ما يكون مداراً للدفع ما يرد عنده في الاعتراض بحال الحيالي لأن السككتين ليستا بموجودتين في الخارج فلا يكونان غيرين فلا يرد السؤال بهما في السابق لأن قيد الموجود مأخوذ في تعريف الغيرين فليس كلام النائل شاملاً لما حتى يرد على قول الشارح لا يستقيم في العرض بأن هذا على كونه غير صحيح لأن العرض السككي يتصور بدون الحل السككي قال الحيالي وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجوداً أقول لا خلل فيه لأن الشارح قال بهذا الكلام عند اختيار الشق الأول ولم يمتنع وصف الإضافة هناك بل عند اختيار الشق الثاني كما ظهر مما قدرناه فيما سبق ولعل الخشي ظن أن قول الشارح بخلاف الجزء الح من صحة اختيار الشق (١٠٣) الأول وليس كذلك إذ ظاهر تقرير الشارح بشير إلى أن امتناع وجود العشرة

يعني أن الشخص لا يجوز أن يكون قائماً بمحله مع أنه غير محله بالاتفاق (قوله وكذا الإعراض اللازمة) لا يجوز أن لا تكون قائمة بمحاطها مع أنها غير متافقة (قوله ومرادهم جواز انفكاك الخ) جواب سؤال مقدر حاصله أن الانفكاك بين الذات والصفات اللازمة بل القديمة ممكن بالامكان الذاتي وإن منع لزوم والتقدم عن انفكاكهما وحاصل الجواب أن المراد بجواز الانفكاك جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بأن لا يتبع مانع أصلاً حتى لو لم يجوز الانفكاك لما منع منه لم يكونا غيرين فلا يكتفي في الغربية مجرد الإمكان الذاتي فلا تكون الصفات اللازمة والقديمة غيرين (قوله إذ التصور مع

بدون الواحد مسلم (٣) والكلام في العكس وتوهم الانفكاك في العكس لا يرد به السؤال على الشق الأول لأن المراد من الانفكاك في الشق الأول الانفكاك من الجانبين ويكتفي (٤) لنا

(إضافة)

حينئذ امتناع انفكاك وجود العشرة عن الواحد فلا معنى حينئذ (٥) لقوله بخلاف

الجزء الخ فالصواب للمعنى أن يقول بدل هذا الكلام وبه يظهر أن العالم مع الصانع وأن اندفع عند اختيار الشق الأول لكن يرد عند اختيار الشق الثاني لأن الصانع من حيث كونه علة للعالم لا ينفك عن العالم والعالم من حيث المعلولية له لا ينفك عنه قال الحيالي بل لا بد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول فيه أن التباين ينافي اشتغال أحدهما على الآخر بناء على أن الجزء لا يباين السكك عند التكمين لا يقال هذا إلا يراد بناء على أنه يلزم هذا القائل أن يكون الجزء غير السكك كما سبذ كره الشارح اعتراضاً عليه بقوله ولا في الأجزاء الغير المحمولة الخ لا نقول المحمول على تقدير اشتغال الموضوع عليه من الأجزاء المحمولة واللازم له منافية الأجزاء الغير المحمولة قال الحيالي وأنه تصحيف فصل قوله تصحيفاً بالتوين ومعناه أنه تصحيف فاصل بين الجانبين يعني يمنع عطف أحدهما على الأخرى إذ لا يمكن عطف أحدهما على الأخرى وإما بالإضافة فهو إما من قبيل إضافة الموصوف إلى الصفة ومعناه عين ما ذكر وإما من قبيل إضافة المصدر إلى مفعوله الغير الصريح ومعناه أنه تصحيف وصل إلى فصل والمراد من الوصل عطف بعض الجملة على بعض ومن التفضل ترك عطف بعضها على بعض كما في التلخيص إذ لا يمكن عطفه على ما سبق

(١) ومن أورد ذلك الخشي قره كمال فارجمع إليه (منه)

(٢) وضرره أن تصور العالم بدون تصور الصانع مع استثناء إضافة المعلولية باطل كما قال الحيالي (منه)

(٣) حيث جعله مقبلاً عليه (منه) (٤) أي في عدم ورود السؤال المذكور حين أريد الانفكاك من الجانبين (منه)

(٥) أي حين لم يرد به السؤال على الشق الأول



(قوله وحجته لا يرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه أنه منه) هذا على تقدير أن يكون مجموع المعطوف والمعطوف عليه دليلاً واحداً وأما إذا كان المعطوف وحده دليلاً فالنقض وارد لانه يجري الدليل هكذا اللازم لو كان غير الملزوم لصار غير نفسه لانه لا يكون الملزوم بدونه وليت شعري ما الفرق بين التسخين في ورود النقض وعدم وروده اذ لو جعل المعطوف وحده دليلاً لرد النقض فبما جئنا وان ضم اليه المعطوف عليه لا يرد فيها جميعاً <sup>قال الخياي</sup> وينتقض أيضاً باللازم <sup>عطف على قوله</sup> تصحيف فصل وورود النقض على تقرير أن يكون المعطوف دليلاً مستقلاً وأما اذ كان مع المعطوف عليه دليلاً واحداً فلا يرد النقض باللازم لان المعطوف عليه لا يجري في اللازم الا ان يقال انه من (١٠٣) الملزوم ويمكن دفعه على تقدير كون

المعطوف وحده دليلاً بان  
 يكون المراد بقوله وان تكون  
 العشرة بدون انه يلزم ان  
 تكون ماهية العشرة  
 متقومة وتامة بدونه وهذا  
 لا يجري في اللازم اذ التالي  
 ليس داخل في صورة اللازم  
 اذ اللازم ليس من تمام الملزوم  
 وجزء ماهيته (قوله لم  
 ان يحقق اللازم بدون  
 الملزوم) (١) الظاهر  
 العكس وكذا فيما سيحي  
<sup>قال الخياي</sup> لا يقتضي  
 النفسية <sup>أي لا يقتضي</sup>  
 ان يكون نفس ماهو منه  
 حتى يلزم من كونه غير  
 ماهو منه كونه غير نفسه  
<sup>قال الخياي</sup> وبالجملة مغايرة  
 الشيء للشيء <sup>كما في سياق</sup>  
 الجملة غير ما بعده فكيف  
 قال وبالجملة <sup>قال الخياي</sup>  
 فلا يرد ان يقال <sup>الح</sup>

اضافة المعلولة باطل) لاستلزامه تصور أحد المتضامين بدون الآخر وبدونها غير مفيد اذ الاضافة  
 معتبرة في المغايرة اتفاقاً (قوله يرد عليه ان مجرد التباين بحسب المفهوم الخ) قيل هذا ليس كما ينبغي  
 فانه جعل التباين شرطاً للافادة لاسيما كافياً لما ان هذا القدر كاف لغرضه ههنا كما لا يخفى (قوله  
 الا يتحمل تقدير) أي بتكلفه يقال تحمله أي طلبه بحيلة وتكلف نقل عنه أي بتقدير ان يقال  
 وللزم ان تكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفاً على قوله لصار وعلى تقدير ان التافية يكون  
 معطوفاً على قوله لانه من العشرة وحجته لا يرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه أنه منه (قوله  
 وينتقض أيضاً باللازم) وجه الانتقاض ان هذا الدليل جار في اللازم مع الملزوم لان اللازم  
 لا يحقق بدون الملزوم مع تخالف المدلول لان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة ويمكن ان يوجه  
 الانتقاض بالنقض التصيلي بان يقال الملازمة ممنوعة مستنداً بان الغيرية لو استلزمت تحقق أحد  
 المتباينين بدون الآخر لزم ان يحقق اللازم بدون الملزوم فانه غير الملزوم عند المعتزلة الا ان  
 العبارة ظاهرة في النقض الاحتمالي على ما لا يخفى (قوله فان للعلم الخ) حاصله ان تعلق علمه تعالى  
 بالازليات قدس غير متناه بالفعل وتعلقه بالمتجددات على وجهين الاول تعلقه بانها متوجد أو مستعدم  
 أي علمه تعالى بوجود كل منها مقيداً بوقت وجوده على وجه كلي وبعده مقيداً بوقت عيده  
 كذلك وهو لا يقيد بالزمان والثاني تعلقه بانها وجدت الآن أو قبل وهذا حادث متناه بالفعل على  
 حسب تنامي المتجددات وهو متغير متبدل الا ان تغيره لا يوجب تغيراً في صفة العلم ولا تغير امر  
 حقيقي في ذاته تعالى بل يوجب تغير اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولا فساد فيه (قوله يجعلها ممكن  
 الوجود من الفاعل) أي ممكن الصدور عنه وأما الإمكان بمعنى استواء طرفي الوجود والعدم  
 بالنسبة الى الذات فليس بالجعل بل ذاتي وموقوف عليه لا جعل اذ لا قدرة على غير الممكن (قوله  
 قد كرها للتنبيه على الترادف) قيل لا يخفى ان ذكرها متصلة بالقدرة لذلك الغرض أولى (قوله  
 هما صفتان غير العلم عندا الاشاعرة) قال في شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة  
 الشيخ أبي الحسن الاشعري في الاخساس من انه علم بالمحسوسات لجواز ان يكون مرجعها الى  
 صفة العلم ويكون السمع علماً بالسموعات والبصر علماً بالمبصرات (قوله سبياً للاكتشاف التام) بان

تقرير ما يقال ان كل علم بالمسموع حاصل قبل وجوده ولا شيء من السمع بالمسموع محصل قبل وجوده ينتج من  
 الشكل الثاني بمكس الكبرى لا شيء من العلم بسمع وهذا لا يراد معارضة والدفع السابق منع لصغرها وتقريره ان لا يلزم ان  
 كل علم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع لم لا يجوز ان يكون بعضه حاصلًا يمكن وجود المسموع ويكون ذلك هو تعلق صفة  
 العلم بالمسموع حين حدوث المسموع وان كان بعضه حاصلًا قبله وهو تعلق صفة العلم بالمسموع قبل حدوثه وبالصغرى الجزئية  
 لا ينتج الشكل الا قولنا بعض العلم ليس بسمع وهو غير مضر <sup>قال الخياي</sup> ومن نملك به يلزمه الخ <sup>الحاصل</sup> انه يرد على

(١) وجه الظهور أمران الاول انه الموافق للدليل المذكور والثاني ان اللازم يجوز تحققه بدون الملزوم



من تمسك به منع للمعنى وهو ما سبق وقضى اجبالي وهو هذا ( قوله أي في عدم الاتحاد بان يقال الى قوله تأمل ) لعل وجه التأمل ان التمسك انما هو لعدم الاتحاد ولا يلزم منه وجود صفة السمع غاية ما في الباب انه لما ثبت بالدليل السمعى نبوت السمع ودل هذا الدليل على مغايرته للعلم ثبتت صفة غير العلم وهي صفة السمع فالدليل المذكور ليس دليلاً على نبوت السمع اذ ثبوته يحتاج الى الدليل السمعى أيضاً فلا يلزم للتمسك به على عدم الاتحاد ان يقول بالشم والذوق واللمس نعم لو ورد الدليل السمعى بهذه الثلاثة أو كان ذلك التمسك لاثبات صفة السمع له تعالى غير العلم لا لاثبات عدم الاتحاد فقط يلزمه ان يقول بهذه الثلاثة والحاصل انه يلزم للتمسك مغايرة هذه الثلاثة للعلم وهو غير باطل اذ لا يلزم منه كونها صفة له تعالى اذ كم من مغاير لصفة العلم ليس بصفة له تعالى ( قوله فيلزم الترجيح بلا مرجح كذا قبل تأمل ) ان أراد لزومه في الارادة الاولى فممنوع لان الارادة الثانية قد رجحها قوله واما الترجيح ( ١٠٤ ) بلا مرجح على ما في بعض النسخ فهو لازم وليس بباطل اذ الارادة

يحصل للمبصر مثلاً حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه ( قوله وانكشف آخر ) بان يحصل له حالة ادراكية تناسب تعقلنا اياه ( قوله ومن تمسك به ) أي في عدم الاتحاد بان يقال العلم بالمسوعات حاصل قبل وجودها الخ تأمل ( قوله على مذهب من لا يقول الخ ) نقل عنه هذا لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقاً بل على مذهب الآخرين منهم كما مر آنفاً ( قوله ان تساوي نسبة الارادة الى التعلقين الخ ) أي التعلق بالفعل والتعلق بالترك أو التعلق بالفعل في هذا الوقت والتعلق به في غيره يحتاج الى تخصيص ومرجح لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح فتتسلسل الارادات وان لم يتساويا بان لم يجوز تعلقها بالطرف الآخر أو في الوقت الآخر يلزم الايجاب ونفي القدرة والاختيار ( قوله الارادة صفة من شأنها الخ ) حاصله انها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة من شأنها التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل للمرجوح وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد وترجحه بلا مرجح في شيء ( قوله لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة ) فانه اما بالايجاب وهو غير جائز واما بالارادة فيلزم الترجيح بلا مرجح كذا قيل تأمل (١) ( قوله وهو العلم الانفعالي الخ ) العلم القلبي ما يستفاد الوجود الخارجي منه كما تصور امرأ مثل السرير فتوجد له العلم الانفعالي ما يستفاد من الوجود الخارجي كما يوجد امر مثل السماء والارض ثم تنصوره ( قوله هو العلم بالمصلحة ) وهو وان كان سابقاً على الارادة في حقا اسكنه يجوز ان يكون نفس الارادة في حق الباري تعالى ( قوله على انه لا يتم في شأنه تعالى ) اذ لا يجوز ان يقال انه قد يخبر عما لا يعلمه ( قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ ) لان ما ليس بمغاير غير ما قدر (١) وجه التأمل ان المقدر عند التكلم انه تعالى موجب في صفاته فيكون حينئذ وجود صفة الارادة بالايجاب وبعد وجودها تكون مخصصة لذاتها (منه)

من شأنها ذلك وان اراد لزومه في الارادة الثانية فليس على اطلاقه بل اذا كانت نسبتها الى تعلقها بالارادة الاولى وتركها متساوية ولم يكن لها أي للثانية ارادة أخرى ثالثة اذ لو لم تكن متساوية يلزم الايجاب أو كان لها ارادة اخرى فينتقل الكلام اليها فاللازم اما الايجاب أو الترجيح بلا مرجح أو التسلسل ولعل وجه التأمل هذا ونقل عنه وجه التأمل هو ان المقرر عند المتكلمين انه تعالى موجب في صفاته فيكون وجود صفة الارادة بالايجاب وبعد وجودها تكون

( تغاير )

مخصصة لذاتها انتهى أي تكون مخصصة لذاتها باحد التعلقين ففهم

بما نقل ان فيها قيل مساحاة اذ كون وجود تلك الصفة بالايجاب مسلم عند المتكلمين فالمراد تعلقها (١) فالحاصل ما نقل عنه اختيار شق ثالث وتقريره انه يجوز ان تكون نسبتها الى التعلقين متساوية فلا يلزم الايجاب (٢) ولا تكون لها ارادة مرجحة لاحد تعلقها فلا يلزم التسلسل بل يكون المرجح نفس (٣) الارادة فلا يلزم الترجيح بلا مرجح قال الحياي قبل عليه هذا انما يدل على مغايرته للعلم البيني الخ لبت شعري لم لم يحمل هذا القائل قول الشارح بما لا يعلمه على نفي الظن أيضاً حتى يدل على مغايرته للعلم الظني أيضاً

(١) ولا يكون تعلقها بالفعل أو الترك واجبا (منه) (٢) أي نفع القدرة والاختيار (منه)

(٣) أي تكون نفس الارادة مرجحة لتعلق ذاتها باحد الامرين (منه)



( قوله وأيضاً ما ليس بمتغير غير المتغير بلا مزية ) اعلم ان كلام الخبالي دليل من الشكل الثاني لكن الحد الاوسط لم يتكرر ظاهراً لأنه في الصغرى المتغير المقابل للثبوت وفي الكبرى المتغير المقابل للعينة والوحدة لكن نفي المتغير في الصغرى يستلزم نفي المتغير بذلك عليه قوله تغييرات عن معنى واحد لان الوحدة مقابلة للمتغير والمناسبت لساكنه ان يقول عن معنى ثابت على حالة واحدة وانبات المتغير في الكبرى يستلزم اثبات المتغير لكن الاول لكونه من الفعل صفة المجموع من حيث هو والثاني لكونه من الفعل صفة لكل واحد واذا عرفت هذا كان حاصل الدليل قايين احدهما باعتبار لازم الحد الاوسط في الصغرى وعينه في الكبرى والاخر ( ١ ) بالعكس كما اشار اليهما المحشي قوله احدى تقرير الاول لاشي من المعنى الذي يجده من انفسنا بمتغير بمتغير الالفاظ وكل مدلولات الالفاظ متغيرة مع الآخر ينتج من الشكل الثاني يجعل عكس الصغرى كبرى وعكس النتيجة لاشي من ذلك المعنى بمذول اللفظ وعليك ( ١٠٥ ) بتقرير الثاني ( ٢ ) قوله اشارة الى

مغايرة ذلك المعنى للعلم ( التصوري ) تقريره كل تصور يمكن ان يوجد في بعض اوقات عدم قصد الاخبار وهو وقت الشك ولاشي من المعنى الذي يجده من انفسنا يمكن ان يوجد في بعض اوقات عدم قصد الاخبار ينتج من الشكل الثاني بعكس الكبرى لا شي من التصور بذلك المعنى وهو يستلزم عكسه ( قوله اشارة الى مغايرة ذلك المعنى للعلم التصديقي ) تقريره ان المعنى الذي يجده من انفسنا يمكن ان يوجد في بعض اوقات الشك وهو وقت قصد الاخبار ولاشي

تغيير بلا مزية وأيضاً ما ليس بمتغير غير المتغير بلا مزية فلا يرد ان يقال الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حوادث فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ( قوله ثم ان الشاك في وقوع النسبة الخ ) اشارة الى مغايرة ذلك المعنى للعلم التصوري وقوله ثم انه قد قصد الخ اشارة الى مغايرة للعلم التصديقي قال الشارح لانه قد يامر بما لا يريد الخ لا كانت مغايرة الكلام للارادة في الاخبار والانشاء الغير العطي في غاية الظهور وانما يتوهم عدم مغايرته اياها في الطلب النفسي حتى يتوهم ان قولنا اريد منك هذا الفعل ولا اطلبه او اطلبه ولا اريد تناقض تعرض في بيان المغايرة الانشاء العطي دون غيره من الاخبار والانشاء الغير العطي ( قوله لا طلب في هذه الصورة ) وكذا في صورة اختبار السيد لعبد هل بطبعه ام لا فانه باصره ولا يريد ان يفعل بل مراده مجرد الاختبار ( قوله فينبى كلامه تدافع ) لان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على انه يتوقف على الشرع ( قوله ولا بد في التوفيق من التسهل ) قيل وجهه التوفيق ان الموقوف عليه الشرع هو الكلام اللفظي والمنبث بالشرع هو النفسي اقول وايضاً اللازم مما ذكر في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع تأمل ( قوله وقبائه يستلزم قيام الكلام ) جواب عما يقال ان ما أخذ الاشتقاق التكلم لا التكلام والكلام في الكلام لافي التكلم وهو ليس نفس التكلم بل اثره كما ان النقوش الخطبة اثر الكتابة ( قوله بايجاد الكلام ) قال في شرح المقاصد ثم الخصاص عندهم هو مذهب أبي هاشم ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحصل اليقاء حتى ان ما خلق الله تعالى رقومه في اللوح المحفوظ او كتب في

( م - ١٤ حواشي العقائد ثاني ) من العلم التصديقي وهو العلم بوقوع النسبة يمكن ان يوجد في بعض اوقات الشك ينتج من الشكل الثاني بعكس الكبرى لاشي من ذلك المعنى بعلم تصديقي ( قوله واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع تأمل ) فيه ان الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء اذا لم يثبت لا يفيد ان شيئاً قال الخبالي والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ ) يرد عليهم ان المأخذ إما قديم أو حادث فعلى الاول يلزم زيادة شي من الصفات على الذات وتعدد القدماء وهم يحاشون عنه وعلى الثاني يلزم قيام الحادث بذاته تعالى الا ان يقال انه اعتباري غير موجود في الخارج والممتنع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى كما سبق ( ٣ )

( ١ ) أي باعتبار عين الحد الاوسط في الصغرى ولازمه في الكبرى ( منه )

( ٢ ) تقريره لاشي من المعنى الذي يجده من انفسنا بمتغير بمتغير العبارة وكل من مدلولات الالفاظ بمتغير ينتج من الشكل

المذكور بعكس المذكورين النتيجة المذكورة ( منه )

( ٣ ) أي من الخبالي عند قول الشارح وان ضدق المشتق على الشيء الخ بعيد قول المصنف لا يخرج عن علمه وقدرته بشيء ( منه )



( قوله فلا يصح تأويلهم قيام المأخذ بما ذكر ) أي بالإيجاد وقوله تأمل لعل وجهه أنه يجوز أن يكون مرادهم بإيجاد الكلام إيجاد قدرة العباد عليه وهم يقولون بذلك وإن أسندوا خلق الكلام إلى الخلق ( قوله ومن ثمة ذهب الجمهور إلى إزالة التعلقات كذا قيل ) وجه ضعفه أن قوله إذا كان الأزلي مدلول الخ إشارة إلى دليل إبطال السند على صورة القياس الاستثنائي والمعنى عين المقدم وكأنه لبداعته لم يذكر لكن قد سبق من الخيالي الفرق بين المعبر عنه والمدلول وإن الكلام هو الأول وهو ليس بتغير بتغير العبارات وإن تغير الثاني بتغيرها والحاصل أن استثناء عين المقدم ممنوع ( قوله نقل عنه أن هذا الاعتراض ليس الخ ) فإن قلت على تقدير قدم التعلقات لا يلزم وجود الكلام بدون هذه الأقسام فكيف برد قلت من قال بقدمها لا يقول بتعدد الكلام في نفسه بل يقول بوحدة الشخصية في نفسه وإنما يصير متعدد باعتبار تعاقبه كالعلم والمقسم والجنس لا يتصور وجوده في ( ١٠٦ ) ذاته بدون الأقسام والأنواع فحاصل السؤال على مذهب القدم أنه لا يجوز

وحدته في ذاته لأنه جنس والجنس لا يكون شيئاً واحداً في ذاته وحاصل الجواب أن الكلام ليس مقسماً وجنساً باعتبار ذاته وإنما هو باعتبار التعلق وأما حاصله على مذهب الحدوث فهو إما أن يراد من قوله بدون الخ الانفكاك الزماني فقط أو الأعم فالأول يخصه والثاني يعم مذهب القدم أيضاً والثالث فإن كان المراد أن كلا من الانفكاكين مستحيل بمعنى السلب الكلي فهو يعم مذهب القدم أيضاً وإن أريد أن ليس يمكن الانفكاك كان كلاماً بمعنى

المصحف لا يكون قرآناً وإنما القرآن ما قرأه القاري وخلق الله تعالى من الأصوات المقطعة والحروف المنتظمة أقول برد عليهم أن ما قرأه القاري ليس مخلوقاً لله تعالى بناء على أن أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى عندهم فلا يصح تأويلهم قيام المأخذ بما ذكر فتأمل ( قوله وهو عدول عن الظاهر واللغة ) ضرورة أن المتكلم من قام به الكلام لا من أوجده ولو في محل آخر للقطع بأن موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركاً وإن الله تعالى لا يسمى بخلق الأصوات مصوتاً وأما إذا سمعنا قائلاً يقول أنا قائم نفسيه متكلماً وإن لم نعلم أنه الموجد لهذا الكلام بل وإن علمنا أن موجد هو الله تعالى لا هو على ما هو رأي أهل الحق ( قوله فقايلون بحدوثه ) نقل عنه وهم يجوزون أن يكون الله تعالى محلاً للحوادث وفي شرح المقاصد قالت الحنابلة والحشوية إن تلك الأصوات والحروف مع توابعها وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقاً بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الأزل قائمة بذات الله تعالى وإن المسموع من أصوات القراء والمترني من أسطر الكتاب نفس كلامه تعالى وكفى شاهداً على جهلهم ما نقل عن بعضهم أن الجلد والغلاف أزليان وعن بعضهم أن الجسم الذي كتب به القرآن قائم حروفاً ورقوماً هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديماً بعد ما كان حادثاً ( قوله هذا هو مذهب بعض الأشاعرة ) وهو عبد الله بن سعيد القطان ويرد على قوله وأما في الأزل فلا أقسام أصلاً أنه إذا كان الأزلي مدلول اللفظي لزم أن يكون متعدداً بتعدد اللفظي ومن ثمة ذهب الجمهور إلى إزالة التعلقات كذا قيل ( قوله واعتراض الخ ) نقل عنه أن هذا الاعتراض ليس يختص بمذهب الحديث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه

( لا يراد ) رفع الإيجاب الكلي فهو يخصه قال الخيالي ونظيره أن زيداً الخ يعني أن الكلام شيء مشخص مثل زيد فكما أن زيداً واحداً بالشخص يصير باعتبار انصافه بصفة غير نفسه باعتبار اتصافه بصفة أخرى فكذا الكلام باعتبار اتصافه بأنه امر غير نفسه باعتبار اتصافه بأنه نهي وكما أن زيداً يصدق عليه من حيث اتصافه بصفة كالعلم مثلاً أنه زيد لأن أخذه بحينية الانصاف بصفة لا يخرج عنه أن يكون زيداً لأن زيدا اسم لذاته بلا ملاحظة صفة أصلاً ولا يصدق عليه باعتبار أخذه بهذه الحينية أنه زيد من حيث هو كاتب مثلاً لأن أخذه بحينية الانصاف بصفة يخرج عنه أن يكون زيداً من حيث الانصاف بصفة أخرى وحاصله أن أخذه باعتبار صفة يخرج عنه أن يكون مأخوذاً باعتبار صفة أخرى والأوضح أن العالم من حيث هو ليس بكاتب ولا لزم أن يكون العلم هو الكتابة كذلك الكلام يصدق عليه باعتبار اتصافه بأنه امر أنه كلام ولا يصدق عليه من حيث أنه امر أنه كلام من حيث أنه نهي قال الخيالي وأيضاً فيه تنبيه على الترادف أي التساوي على ما سبق من أنهم يريدون بالتراخي والتساوي والافضل ليسا بمترادفين ثم إن المساواة مبنية على أن يكون كلام الله خاصاً بحسب متعارف



شرعنا في القرآن. والاف كلام الله اعم كما ان القرآن بحسب اللغة اعم من كل مفروء لكن في اصطلاح الشرع اختص بمآزل على معنا  
عليه الصلاة والسلام ثم ان وجه التنية غير ظاهر اذ قد يكون الخبر اعم من (١٠٧) المتدا بمطلقاً أو من وجه الا أن قال

لا يراده اللهم الا ان يراد به تلخيص السؤال والجواب وحينئذ يرد الاول ( قوله فلا شك في كونها سفيهاً ) بل غير ممكن لان وجود الطلب بدون وجود من يطلب منه شيء محال كذا قيل وفيه تأمل ( قوله وانه قطعي البطلان ) ضرورة خطاب النبي عليه السلام بأوامره ونواحيه كل مكلف يؤلف الى يوم القيامة اذا اختصا خطاباً باهل عصره ونسبوا الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جداً ( قوله فرق بين الامر الصريح والضمني ) يعني ان خطاباته عليه السلام للحاضرين بالقصد والصراحة وللفائين ضمنياً ونسبياً وليس سفيهاً ( قوله من باب وصف المدلول بصفة الذال ) كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وجواب المصنف هو هذا ( قوله أو المجاز المشهور ) أي قد يطلق القرآن بالمجاز المشهور على اللفظ المؤلف لحدث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء وهذا ما قرره الشارح بقوله وتحققه الخ ( قوله قال بعضهم خص به الخ ) اعلم ان قول الشارح لكان بلا واسطة الخ جواب عن سؤال مقدر وهو انه اذا أريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف الموسوعة من غير اعتبار تعيين الحرف فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا أريد به المعنى الازلي وأريد بسماعه فهمه من الاصوات الموسوعة فوجه اختصاص موسى عليه السلام بكلام الله تعالى كذا قرر الشارح السؤال في شرح المقاصد وتقرير الجواب ظاهر وقد أجيب عن هذا السؤال بثلاثة أوجه آخر ذكرها الشارح رحمه الله عليه في شرح المقاصد أحدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت ولا حرف كما نرى ذاته تعالى في الآخرة بلا كم ولا كيف وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وهذا ما ذكره المحشي رحمه الله وثالثها انه سمعه من جهة واحدة لكن بصوت غير مكتسب للابد على ما هو شأن سماعه وحاصله انه تعالى أكرم موسى عليه السلام فافهم كلامه بصوت تولى تخليفه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي والاستاذ أبو اسحق الاسفرايني والكل خرق للعادة قال بعض الاكابر بتحقيق الوجهين وتطبيقهما على المذهب يقتضي ان يوجد صوت آخر غير متعارف ولا مكتسب ثم ان لم يكن هو عين الكلام الازلي كما يدرك عليه ظاهر عبارتهم فلا يكون الازلي بنفسه مسموماً وان كان عنه يكون بنفسه مسموماً فتدبر ( قوله ان الثقل هجر المعنى الاول ) أي الثقل المتعبر في الثقل والافني المجاز أيضاً نقل مع عدم هجر المعنى الاول واعلم ان الشارح رحمه الله قال في شرح المقاصد المشهور من كلام الاصحاب انه ليس اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف الموسوعة الا بمعنى انه دال على كلام الله تعالى القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضي عنيدنا ان له اختصاصاً آخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان أوجد أولاً الاشكال في اللوح المحفوظ والاصوات في لسان الملك وفي لسان النبي عليه السلام وأوجد معناه في باله (١) ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم بأول لسان (١) لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك الآية والنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ (منه)

آخر فيكون سبب التسمية شينين ( قوله ثم اختلفوا فقيل هو اسم الى قوله وعلى كلا التقديرين ) الغرض من نقله ان ما في هذا الشرح مخالف لما ذكره في شرح المقاصد حيث قال منها فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية وبين في شرح المقاصد النزاع في الوضع ويمكن الجواب بان المراد



هنا انه لا نزاع في اصل الوضع وجودا (١٠٨) وعدما وما في شرح المقاصد النزاع في كيفية الوضع (قوله وعلى كلا

التقديرين الخ) (١) اما  
تمة لبيان النزاع أو لبيان  
مخالفة ما في هذا الشرح لما  
في شرح المقاصد أيضا حيث  
بين هنا ان الاشتراك بين  
الكلام النفسي وبين  
اللفظي الحادث للمؤلف  
من السور والآيات والمؤلف  
هو المجموع ولم يأخذ احتمال  
كونه انبثاقا للمعنى الكلي  
الضاد على المجموع وعلى  
كل بعض (قوله فاللازم  
ان يصح الخ) بل اللازم على  
هذا التحقيق انصاف  
كلامه بالحدوث حقيقة كما  
يقهم بما سيذكره اعتراضا  
على ما اختاره الحلي نقلا  
عن الغير (قوله قبل وفيه  
بحث اذ على ما ذكره أيضا  
يلزم ان يوصف كلامه  
بالحدوث حقيقة الخ) هذا  
مبنى على التحقيق وهو  
ان النوع اذا كان كلاما  
حقيقة يكون كل فرد كلاما  
حقيقة كما سبق من الحاشي  
وقال الشارح لان منهم  
من لا يريد الله تعذيبه  
ان قلت يكفي ان يقال  
لان منهم من لا يعذب  
اذ كون جميع الامور  
بارادة الله تعالى مسلم مشهور  
قلت في ذلك اشارة الى  
ان جميع العصاة يستحقون

اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرؤه كل أحد بلسانه يكون مثله لا عينه والاصح اياه اسم له لا من  
حيث تعين المحل فيكون واحدا بالدواع ويكون ما يقرؤه القارئ نفسه لا مثله وهكذا الحكم في  
كل شعر أو كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى كلا التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق  
على البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه (قوله بل مثله)  
نحقق المماثلة بين القديم والحادث بمعنى اتحاد الماهية محل بحث (قوله فيصح نفيه عنه) فيه انه اذا كان  
النوع كلام الله تعالى حقيقة يكون كل فرد منه كلام الله تعالى حقيقة غلبه ان يكون اطلاق لفظ  
كلام الله على الفرد بخصوصه مجازا فاللازم ان يصح ان يقال ليس كلام الله تعالى موضوعا لهذا الفرد  
بخصوصه وفساده غير واضح (قوله يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث أيضا) لان ما قرأناه  
كلام الله تعالى أيضا على هذا التقدير وهو حادث حقيقة (قوله ولا مخلص الخ) نقل عنه بل  
لا مخلص عنه الا بان يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين الخاصين واللازم ان يكون النظم  
المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت انتهى قبل وفيه  
بحث اذ على ما ذكره أيضا يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة فالخلص اختيار الشق  
الاول وما يقرؤه كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى على ذلك التحقيق وان كان بغيره باعتبار تعلق  
قارئه به (قوله اذ لا فرق الخ) قيل فيه ان ذلك المذهب معترف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه  
ان كلام الله تعالى صفة حقيقة بسيطة كائنا صفاته الكمية وانما التعدد والتميز بحسب التعلقات  
والاعتبارات فلا يرد عليه سوى ما أورده رحمه الله (قوله بل الصفة) أي الصفة الحقيقية القائمة  
بذاته تعالى كما يشير اليه (قوله كما في سائر العبارات) أي من الفعل والخلق والابجاد الخ او من العلم  
والارادة وغيرهما وقيل تنسب التكوين باخراج المعدوم الخ على تقدير حذف المضاف أي هو مبدأ  
اخراج المعدوم من العدم الى الوجود وحيث فلا تكلف في الارادة (قوله فان رد بما سيجيء) وهو  
ما ذكره في الوجه الرابع (قوله يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعي ممتنع) الاولي ان يقرر اليراد هكذا  
لا نسلم ان جواز اطلاق الخالق عليه تعالى بمعنى القادر على الخلق يستلزم جواز اطلاق ما يقدر خو  
عليه من الاعراض كالسواد والياض مثلا عليه بل لو استلزم انما يستلزم جواز اطلاق الاسم المشتق  
مما يقدر هو عليه كالاسود والابيض وحيث نقول ان اريد لزوم الجواز الشرعي فممنوع ثبوته  
على عدم الابهام بما لا يليق بكبريائه تعالى والاذن من الشارع وان اريد لزوم الجواز العقلي فسلم  
ولا مانع منه بل نقول ما يقدر هو عليه لبس السواد والياض بل ابجادهما وخلقهما فحيث اللازم اطلاق  
الخالق والموجد بمعنى القادر عليه ولا شبهة في صحته شرعا وعقلا (قوله يرد عليه منع مشهور الخ) منع لزوم  
النسبة على تقدير حدوث التكوين بتكوين آخر غير وارد وقوله لجواز ان يكون تكوين التكوين  
عين التكوين قلنا حيث لا يكون حدوث التكوين بتكوين آخر وانما يرد المنع على الشق الثاني بان  
يختار ذلك الشق ويمنع لزوم الاستثناء عن المحدث لانه انما يلزم ذلك الاستثناء اذا كان الحدوث بذون  
التكوين رأسا واما اذا كان بالتكوين وان كان عينه فلا تدبر (قوله اذ لا تعلق بوجود نفسه) فيه  
انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فان كان الوجود مكمونا يكون الموجود  
وهو نفس التكوين أيضا مكمونا ومتعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم

(١) قوله وعلى التقديرين ليس من كلام قول احمد وانما هو مما نقله من شرح المقاصد يظهر بالرجعة اليه (منه) (سبق)



عذاب القبر وإنما المانع عنه في البعض الغير المعذب عدم ارادة الله تعالى تعذيبه (١٠٩) كما أشار الى ذلك بعض المفسرين عند

قوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم وليس تخصيص البعض بالعذاب لاجل ان بعضهم لا يستحقون عذاب القبر قال الحياياني انما قيد بالامكان لان النقل الوارد في المعتمات العقلية الخ يحبر بداهة قيده لرفع مؤنة الجواب عن السؤال الوارد على تقدير عدم التقييد به ان قلت ما نورد ذلك السؤال على تقدير عدم التقييد به قلت اما الكبرى المطلوبة وهو قولنا وكل ما اخبر به الصادق فهو ثابت فلا يمكن منعها اذ لو قال السائل مثلا لا سلم تلك الكلية وانما تصدق لو كان كل ما اخبر به الصادق ممكنا وما اخبر به هنا مستحيل فيقال عليه هذا السند مناقض لما سلمه لان عنوان الموضوع في القضايا يجب ان يكون مسلم الثبوت فلما سلم كون المخبر صادقا فليس له ان يجوز كون بعض ما اخبر به مستحيلا اذ يلزم حينئذ ان يكون المخبر كاذبا لان الاخبار بالمستحيل كذب ان قلت بحرر السائل السند ويقول مرادي بقولي وما اخبر به هنا مستحيل ان ظاهر كلامه مستحيل لكنه ما دل فلا يلزم حينئذ ان يكون الخبر كاذبا قلت هذا التحرير لا يصحح السند لانه

سبق الشيء على نفسه وهو محال وأبضا لو كان وجود التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا لذاته وهو مناف لقيامه بذات الباري تعالى فاحفظه حتى لا تقع في خبط في مثل هذا المقام (قوله كأنه أراد ماعدا الدليل الثاني) لان الحدوث ملاحظ في الادلة المذكورة سوى الدليل الثاني وهو يستلزم الوجود الخارجي والدليل الثاني انما يفيد الاتصاف الازلي بالتكوين ولا يفيد وجوده وتحققه في الخارج (قوله ويحظر الخ) قيل الذي به يمتاز الفاعل عن غيره بالفعل هو الفعل الصادر عنه المتعلق بالمفعول فلا يتصور بدون وجود المفعول ضرورة والذي به يمتاز بالقوة هو صلاحية صدور الفعل عنه وهذا هو معني ارتباطه بالمفعول الذي لم يوجد بعد ولا خفاء في انه ليس صفة موجودة مغايرة للسمع والابصار الزائدة موقوف على الدليل ولا دليل منهم يدل عليه (قوله بل نقول هو موجود الخ) قيل في هذا الكلام اعتراف بان صفاته تعالى موجودة بالاختبار وهذا مشكل لا سيما في القدرة والارادة بل في العلم أيضا فليتأمل (١) (قوله فكيف لا يكون صفة أخرى) نقل عنه فعمل انه صفة غير القدرة والارادة وأما انه موجود أولا فهو بحث آخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استفاد يوصل الي انه موجود أيضا قال الشارح قدم ما ينطبق وجوده به كظاهر الانسب ان يقول بدل قوله قدم ما الخ قدم العالم المتعلق وجوده به وهو باطل فليتهم (قوله وحاصله منع الملازمة) أي سلم انه لو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوث المكون اذ القديم لا يتعلق الخ (قوله ان الترديد قبيح) أي استلزام تعلق وجود العالم بذاته تعالى أو صفة من صفاته قدم العالم غير محتمل فيصبح جعله أحد القسمين في هذا التقسيم (قال الشارح فلا يندفع بما يقال الخ) فيه انه يمكن ان يكون مراد هذا القائل بفعل الباري تعالى هو مبدأ الاضافة لا اياها نفسها كما ان مراد المصنف بالتكوين المبدأ لا هي وقد مر ان التكوين هو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق الخ حينئذ يكون هذا الجواب هو جواب المصنف بعينه فيندفع به أيضا (قوله وفي المكون موجودة في الاضافة أيضا) لان المكون في حال بقائه بنفسه عن التكوين الاضافي وان لم ينفك عنه في ابتدائه (قوله ولو سلم لم يكن غيرا) هذا انما يزد على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تمة الجواب بحمل الغير على المصطلح واما على تقدير ان يكون رد أعلى من قال يكون التكوين عين المكون فلا ادعى هذا لا يضر في الغيبة بل انما يضر اثبات العينية (قوله ولو سلم لكان غير الفاعل أيضا) قيل فلا وجه لتخصيص الحكم بالبرية بالمفعول وهذا انما يرد على تقدير ان يكون ذلك القول من تمة الجواب أيضا وأما على التقدير الآخر فيكون الرد على القائلين بعينية التكوين للمكون وجه لتخصيص يعرف بالتأمل وأما السؤال الاول فيرد على كلا التقديرين وانما يندفع بالجواب المذكور (قوله بنفي كونه صفة حقيقية) فيجب بذهب الخصم من كون التكوين اضافة لا صفة حقيقية الزاما واخاما (قوله ما به الفعل) أي مبدؤه (قوله نظيرا لا تمثيلا) بمعنى ان مبدأ الفعل بغير المفعول كما ان الفعل بغيره مثل الضرب مع المضروب (قوله وقد عرفت آتفا الخ) نقل عنه ان قوله وليس بشيء لان صحة

(١) وجه التأمل كون اعترافه به محل بحث يعرف بالتأمل ووجهه ان هذا المعنى الذي هو التكوين يتم الموجب أيضا فلا يستلزم الاختيار فلا يلزم الاعتراف تأمل (منه)

هنا مستحيل ان ظاهر كلامه مستحيل لكنه ما دل فلا يلزم حينئذ ان يكون الخبر كاذبا قلت هذا التحرير لا يصحح السند لانه



وان دفع كون السند مناقضاً ( ١١٠ ) لاسلمه لكن يبطل حيثئذ ذات السند لان ما أخبر به الخبر هو الذي اراده

بكلامه والذي اراده به هو تأويله لا ما يدل عليه ظاهره فلا يكون ما أخبر به مستجيلاً فان من قال رأيت أسداً في الحمام لم يخبر بان ما رآه حيوان مفترس لان ذلك ليس بمراده من كلامه وان كان دالاً عليه بظاهره لان الحقيقة انه أخبر بان ما رآه رجل شجاع فورد السؤال هو الصغرى وتقريره لاسلم انها مورد اخبر بها الصادق لم لا يجوز أن تكون التصوص الدالة عليها بظاهرها مؤولة بناء على استحالتها قال الحلي يجب تأويله بالاستبلاء ونحوه في قول وجوب التأويل على مذهب الواصلين الى آخره أقول الوصل مذهب الشافعي والوقف مذهب أبي حنيفة وبعد من الخنثى ان يقطع بالقول المبني على مذهب الشافعي فاعل المراد يجب اعتقاد ان له تأويلاً بامر يمكن له تعالى وهذا متفق عليه بين المذهبيين وإنما الاختلاف في جواز التأويل أو وجوبه بمعنى معين في قال الحلي عرضهم على النار احراقهم بها

الانفكاك الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة الحادثة للذات ( قوله اذا احتجاج اليه إنما هو في التكوين والايحاء ) تفسير التكوين بالايحاء اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدؤها فيكون هذا الكلام الزامياً ايضاً وفيه ان احتجاج المكون الى الصانع في وجوده معناه انه مالم يتعلق تكوين الصانع به لم يكن موجوداً ويجوز ان يكون التكوين عين المكون ويتعلق نفسه بوجوده على ما مر ولا يكون ذلك التعلق بنفسه بل بتعلق الصانع فلا يلزم الاستغناء لكن فيه ما مر فيما مر ( قوله والمعنى أدوم منه وأسبق ) الظاهر ان الاسبقية إنما يلاحظ في الاقدم اذا كان أفضل من التقدم بحذف الزوائد لامن القدم بالمعنى اللغوي لان الزيادة في الدوام يجوز ان تكون فيما يستقبل فلا تستلزم الاسبقية مع ان في كونه تعالى أسبق من العالم مناقشة لفظية تأمل ( قوله بان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضاً الخ ) هذه الملاحظة إنما يجب لدفع مناقشة لفظية والا فلا حاجة اليه ( قال الشارح وقادر عليه من غير صنع ) فيه انه تعالى لا يكون قادراً عليه حيثئذ لان العالم حيثئذ يكون حاصلًا بنفسه وتحصيل الحاصل تمتع والتمتع ليس بمقدور ويرد عليه ايضاً ما قيل هذا عطف على قوله ان يكون المكون مكوناً بنفسه ولا يخفى ان ترتيبه على ما سبق إنما هو بملاحظة الاول ان يفرع عليه أو على اللازم الثالث وهو ما اشار اليه بقوله وان لا يكون الله تعالى مكوناً الخ بل هو أحسن فتأمل واعلم ان العينية تستلزم ايضاً ان تكون المكونات قائمة بذاته تعالى لانه هو المكون للاشياء ولا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون يلزم ان يكون المكون قائماً بذاته تعالى وهو محال لما عرفت من استحالة كونه محلاً للاحداث ويستلزم ان يكون الامر الاعتباري عين الحقيقي لان التكوين عند الشيخ واتباعه صفة غير حقيقية والمكون أمر حقيقي بالاتفاق ( قال الشارح وهذا كله تنبيه على كون الحكم الخ ) الانسب ان يقال بدله تنبيه على كون الحكم بتغاير التكوين والمكون ضرورياً بل بالاولى ان يقال تنبيه على تغاير التكوين والمكون فافهم ( قال الشارح ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول الخ ) ويمكن ان تكون التنبهات على المغايرة لكف القاصرين عن اعتقاد العينية المتفهمة من ظاهر عبارات الراسخين من علماء الاصول لا لنسبة اعتقاد العينية الظاهرة استحالة اليهم ( قال الشارح أراد ان الفاعل الخ ) ملخصه انه اذا أثر في شيء واوجده بعد ما لم يكن مؤثراً فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة الاحداث والايحاء فاعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان وفي شرح المقاصد والذي يشعر به كلام بعض الاعجاب ان معناه ان لفظ الخلق شائع في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جماعته حقيقة فيه أو مجازاً مشهوراً من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث الدلالية ( قوله لم قد يناقش باحتمال الواسطة ) تقريرها ان يقال نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصح إنما يبدل على كون المؤثر في العالم قادراً مختاراً ولم يقتض ان يكون الواجب تعالى كذلك اذ يجوز ان يكون المؤثر وسطاً مختاراً صدر عن الواجب بطريق الايجاب ( قوله مصدر للشيء للمفعول ) وكذا الاثبات في قوله وهو معنى اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر أي تحقيقه بالبصر كما هو قيل وإنما جعلت منه لان الحصر إنما يرى المانع عنها من جانب المرئي فافهم

( قوله )

كانه جواب عما يقال لادلالة في الآية على عذاب القبر أقول ان قرر الاعتراض نقضاً للدلالة



وتقريره لادلالة الآية على عذاب القبر لان مضمونها العرض وهو الإزالة (١١١) وهو ليس بعذاب فمضمونها

ليس بعذاب فالجواب منع  
لكون مضمونها العرض  
بمعنى الإزالة لجواز أن  
يحمل على المعنى المجازي  
وهو الاحراق ان قلت  
كيف يحمل اللفظ على المجاز  
بلا قرينة مانعة قلت  
الظاهر من تتبع مباحث  
العلماء ان القرينة المانعة  
شروط للقطع بالمجاز لا  
لتجويزه على ان هنا قرينة  
وهي ان هذه الآية بيان  
لما سبق من قوله تعالى  
وحاق بال فرعون سوء  
العذاب ولك (١) ان تحمل  
الآية على ظاهرها وتنع  
عدم كون العرض والإزالة  
عذابا كيف والعرض  
والإزالة يورث خوفا  
والمأ وذلك عذاب قطعاً  
وان قرر الاعتراض منعاً  
للدلالة وهو الظاهر  
وتقريره لا نلزم دلالة  
الآية على عذاب القبر كيف  
ومضمونها مجرد العرض  
والإزالة وهو ليس  
بعذاب فالجواب بطلان السند  
بإدعاء ان المراد من العرض  
الاحراق فيلزم الدليل  
حينئذ للمجيب ودليل  
ما ذكرنا من كون هذه الآية  
بيانا لما سبق فان قال  
المعارض لا تسلم كون كون

( قوله هذا هو الامكان الذهني ) أي الشامل للمتع أيضاً اذ حاصل الامكان الذهني ان يجوز  
للذهن فرضه عند عدم المانع منه كما تقرر في تعريف الكلّي وهذا يعنى المتع أيضاً ( قوله اذ الخصم  
قائل به ) قيل الظاهر ان الخصم انما يعترف به عند تصور ذاته تعالى لا على وجه التجرد ولعل  
دعوى الضرورة بهذا الاعتبار ( قوله ان اريد به الفرق الخ ) ويمكن ان يقال المراد ان الضرورة  
قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالوجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وهذا  
القدر حصل المقصود كذا قيل ( قوله ان التجزى المطلق ) أي سواء كان بالذات كما في الجوهر أو  
بالسببية كما في العرض وأجيب بما مر من ضرورة مدخلة الوجود كما أشير اليه آنفاً وفيه ان هذا  
القدر لا يثبت العلية ( قوله وفيه نظر ) نقل عنه وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط عليه الامكان  
بشيء من خواص الوجود الممكن كما أشير اليه آنفاً ( قوله لان التأثير صفة اثبات الخ ) فيه انه  
ينافي ما سيجي من ان المراد بالعلية متعلق الرؤية لا المؤثر في صحتها ( قوله لا يمنع الشرطية ) نقل  
عنه وأنت خير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال ان تشترط  
علية الوجود بكل ما يخص الممكن قال الشارح ويتوقف امتناعها الخ كما قيل أي ولم يثبت شيء  
منها وفيه انها وان لم يثبتا لكن هما محتملان فلا ينم الدليل قالوجه ما في الحاشية ( قوله ويرد  
عليه ان حاصل الخ ) اعلم ان مقصود المعارض بقوله قالوا احد النوعي قد يعمل بالمختلفات اعتراض على  
دليل كون الوجود هو العلة لصحة الرؤية بتنع مقدمته التي هي انه لا بد للحكم المشترك من علة  
مشتركة لقولهم في تعليل هذه المقدمة لامتناع تعليل الواحد بعلمين قلنا انما يمتنع ذلك اذا كان الممثل  
واحد بالشخص واما اذا كان واحداً بالنوع فقد يعمل بالمختلفات وصحة الرؤية ليست واحدة بالشخص  
فلا تستدعي علة مشتركة فيجب ان يكون جوابه بآيات المقدمة المنوعة وهي انه لا بد للحكم  
المشترك من علة مشتركة وهذا الجواب لا يثبت بل يدل على ان علة امر مشترك في الواقع لا  
انه لا بد منه قال الشارح وبعد رؤيته برؤية واحدة الخ يعني اذا رأينا زيدا مثلاً فاننا نراه  
برؤية واحدة متعلقة بهويته ثم ربما انفصله الى جواهر هي أعضاؤه والى اعراض تقوم بها وربما نفصل  
عن ذلك التفصيل حتى اذا شئنا عن كثير من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم نكن قد  
ابصرناها زمان ابصارنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك بين خصوصيات  
الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذي به الافتراق اعني خصوصية هوية زيد مثلاً لما كان الحال  
كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة المتنازعة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها  
فلا تكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض  
وبين الباري سبحانه وتعالى فتصح رؤيته ( قوله بل المرئي خصوصية الموجود ) الا ان ادراكها  
اجمالي لا يمكن بها من تفصيلها فان مراتب الاجمالي متفاوتة قوة وضعفاً كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس  
يجب ان يكون كل اجمالي وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال ألا ترى ان قولك  
كل شيء فهو كذا ليس وسيلة الى تفصيل اجزاء كل الاشياء فاذن الاولى ما قد قيل من ان التعويل في هذه  
المسئلة على الدليل العقلي متعذر فليذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك  
بالظواهر النقلية كذا في شرح المواوقف ( قوله بصحة الملموسية ) تقريره ان الملموسية مشتركة بين الجوهر

(١) والحاصل انك ان صرفت الآية عن ظاهرها فتضع الصغرى والافتعج الكبرى بعد تسليم الصغرى ( منه )



الآية (١) بياناً لما سبق (١١٢) دليلاً على ارادة الاحراق من العرض انما يكون دليلاً عليها اذا لم يكن نفس

والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة قابلة لذلك سوى الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب تعالى فيلزم صحة ما موسيته تعالى وهو محتج قال في شرح المقاصد واما النقض بصحة الموسبة فتوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي <sup>هـ</sup> قال الشارح واشتراكه ضروري <sup>هـ</sup> أي اشتراكه بين الجواهر والاعراض وبين الواجب فقط الوجه الثاني والرابع بناء على ان الوجود غير الماهية واما الاتحاد الذي ادعاه الشيخ الاشعري فانما هو باعتبار ما صدق عليه بمعنى ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احدهما بالآخرى كالسواد بالجسم لا باعتبار المفهوم بمعنى ان مفهوم كون الشيء ذاتية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء وذلك أعني الاتحاد باعتبار ما صدق عليه لا بتأني اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والا كثرون توهموا ان ما نقله من ان الوجود عين الماهية يتأني دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منها ما كون الاشياء مماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل كذا في شرح المواقف ( قوله والسرفه ) أي السرف في جواز هذا القول ان الارنباط بحسب الوقوع لا الامكان يعني ان معنى التعليق ان وقع لا ان يمكن يمكن قيل وفيه ان التعليق في هذه الصورة ليس بالممكن لان امتناع انعدام العلة بوجوب امتناع انعدام المعلول وليس المراد بالممكن هنا الممكن في نفسه وان كان محتجاً بالغير كما يرشدك اليه الكلام في الاستدلال والاعتراض فتأمل ( قوله مجاز عن العلم الضروري ) لانه لازماً واطلاق اسم الملتزم على اللازم شائع سيما استعمال رأي بمعنى علم وأرى بمعنى أعلم فكأنه قال أجملني علمك بك علماً ضرورياً وهذا تأويل إلى الهزيل العلاب وتبعه فيه الخياني واكثر البصريين كذا في شرح المواقف وفيه ان استعمال رأي بمعنى علم علماً ضرورياً وكذا استعمال ارى بمعنى علم تعليل بالعلم الضروري غير شائع نعم استعمالهما في العلم البنائي والتعليم به شائع ذائع والفرق ظاهر ( قوله بان النظر الموصول الخ ) قال في شرح المقاصد الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالي نص في الرؤية كذا في الارشاد لامام الحرمين وما وقع في المواقف من ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنه بعيد اذا وصلت بالي سهو أو مؤول بان النظر بمعنى الرؤية فوصله وصلية والا فليس في الآية وصل الرؤية بالي ( قوله غير معقول ) لان الخطاب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا بين عدم المعقولة في شرح المواقف ( قوله فلا اشكال اصلاً ) أي في عدم كون سؤال موسى عليه السلام لاجل قومه اذ لو كان كذلك يكون السؤال عبثاً لانهم كفار لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع والمراد نفي الاشكال الذي أورده مولانا صلاح الدين الرومي حيث قال روي في التفسير ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلاً من خيار المؤمنين للاستعداد عن عبادة الاصنام وهم الذين طلبوا الرؤية أقول حيثئذ بشكل كلامهم لن تؤمن لك حتى ترى الله جهرة ولم يصح قول الشارح كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية محتجة أي لا اشكال اصلاً لا فيما روي في التفسير ولا في قول الشارح بعد كونهم مرتدين <sup>هـ</sup> قال الشارح والاستقرار حال التحرك أيضاً يمكن <sup>هـ</sup> لهم ان يقولوا المعلق عليه استقرار الحيل حال التحرك بان نجتمع الحركة والكون فالمعلول عليه في الجواب هو الوجهان المتقدمان <sup>هـ</sup> قال الشارح واجبة بالنقل <sup>هـ</sup> أي واقعة وثابتة ولذا عبر عنه في المقاصد

(١) قوله بياناً. خبر للكون الثاني وقوله دليلاً خبر للكون الاول ( منه ) ( بالوقوع )



بالوقوع دون الوجوب ووجه صحة هذا التعبير ان الممكن مالم يجب لم يقع مع ان الوجوب في اللغة  
 بمعنى الشئ قال الشارح وأقوى شبههم من المقليات أي أقوى الشبه العقلية هذه وكذا  
 معنى قوله ومن السعيات أي أقوى الشبه الدرقية هذه وقوله ومنها معناه ومن السعيات لا من  
 أقوى الشبه السعية لأن أقوى الشبه مطلقاً لا يكون إلا واحدة وكذا أقوى الشبه السعية  
 لا يكون إلا واحدة تدبر قال الشارح وقياس الغائب الخ فعمل رؤيته تعالى تنوقف  
 على شرط لم يحصل الآن وهو ما يخلفه تعالى في الابصار مما يتوقف على رؤية الله تعالى  
 قال الشارح وقد يستدل على عدم الاشتراط الخ وحاصله قياس التأمل على الغائب وهذا  
 قاسد أيضاً ولو جعل هذا الاستدلال في مقابلة منكري الرؤية الزاماً لم لا تحقّقاً لم يرد النظر  
 المذكور في الشرح تأمل قال الشارح وسائر الشروط موجودة في وجود هذا في بعض  
 النسخ قبل دل كلام شرح المقاصد على ان الصواب حذف قوله وسائر الشروط موجودة لأنه  
 قال يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جازر للرؤية لأن المقابلة وانقضاء الموانع  
 من فرط الصغر والاطافة أو القرب أو البعد أو حيلولة الحجاب الكثيف أو النعاس المناسب  
 لضوء العين إنما تشترط في الشاهد أعني رؤية الأجسام والأعراض قال الشارح قلنا ممنوع  
 أي لانسليم وجوب الرؤية عند تحقق ذبك الأمرين كيف والرؤية عندنا بحاق الله تعالى الخ  
 قال الشارح والأجزاء ان يكون بحضرة الخ فلنا هذه القضية مع أنها اتفاقية ليست بفسطة  
 لأنه يمكن (قوله كما ان الأصوات الخ) والحاصل ان عدم التمدح بعدم الرؤية ليست لامتناعها  
 والتمدح به ليس لامتناعها بل امتناع الشيء مطلقاً لا يمنع التمدح بنفيه ولا يقتصر التمدح بشئ  
 الشيء على امكانه اذ قد ورد التمدح بشئ التبريك (قوله والحاصل انه فرق بين الخلق  
 والكسب الخ) وقيل للمعتزلة ان يتنوعوا الفرق بين البصورتين فيما يرجع الى العلم (قوله وبه  
 يندفع الخ) اندفاع الاول بالثاني والثاني بالاول تأمل (قوله لا يعم مثل السرير الخ) فيحصل على  
 تقدير عدم الاستغراق ان يكون المراد مثل السرير بالنسبة الى البحار فلا يتم المنصود اذ المنصود  
 ان كل فعل من أفعال العباد الاختيارية مخلوق الله تعالى اذ الاختلاف فيما يقع بكسب العبد  
 وينسب اليه مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما سمي بالحاصل  
 بالمصدر قال الشارح أعني ما شاهده من الحركات الخ كون الحركات والكلمات متعلقين بالإيجاد  
 والابتاع في صورة إيجاد غيرها من الأعمال محل بحث بل هما من أسباب الإيجاد في صورة خلق  
 البعد أفعاله لو فرض قال الشارح ولذا دلول عن هذه التكنة أي لعدم الفرق بين المصدر  
 والحاصل به قال الشارح قد يتوهم الخ المتوهم جمهور منهم الامام علي ما صرح به في شرح  
 المقاصد قال الشارح يكون من المشركين لأن الخالق مناط لاستحقاق العبادة فلو كان العبد  
 خالقاً يلزم ان يكون مستحقاً لها فالتأمل به يكون من المشركين بعبادة ربه أحداً (قوله ويمنعون  
 كون الخالق مناطاً) هنا قبل رد عليه ان الدليل على هذا لم يبق قطعياً (قوله وهي ان المكلف  
 به الخ) لأنه لو كان الكل مخلوق الله تعالى لتبجح تكليفه لأنه حينئذ تكون أفعاله جارية بحري  
 أفعال الجادات واللازم باطل لأن العقلاء انتقوا على ان التكليف ليس بقبيح تأمل (قوله

صورة الفرس المنقوش على  
 الجدار يشبه صورته مع  
 انه غيره حقيقة والعجب  
 بمن قال هنا كيف يكون  
 فسطة وقد روي تكلم  
 بعض الاشجار واقطاع  
 ماء بعض الاحجار حين  
 سمع قوله تعالى وقودها  
 الناس والحجارة والله قادر  
 على ان يخلق في الاشجار  
 والاحجار ادراكاً يكون  
 سبباً لتذذها وتألّمها انتهى  
 أقول حاصل كلامه هو  
 انه يجوز تعذيب غير الحي  
 بخلق الادراك فيه وهذا  
 لا بدفع كون منع الكبري  
 الذي جعله الخالي فسطة  
 اذ ليس بشئ كون المنع  
 المذكور فسطة ادعاء  
 استحالة تعذيب غير الحي  
 في الواقع حتى يقال يجوز  
 ذلك بخلق الادراك فيه  
 بل بناء ادعاء ان المنع  
 المذكور يؤدي الى تحوير  
 اجتماع التقبضين كما عرفت  
 تقريره ولعل صدور  
 أمثال ذلك الاعتراض  
 لقصور الباع في فن  
 المناظرة قال الخالي وأما  
 تعذيب الماء كقول الخ



عقوب ماس النار) فكما لا يصح عندما ان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق عقوب ماس النار ولم يحصل ابتداء أو عقوب عامة الماء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اتاب عقوب افعال مخصوصة وعاقب عقوب افعال اخر ولم لم يفعلها ابتداء ولم لم يعكس فيها وكذا سائر العاديات المترتبة على أسبابها من غير لزوم عقلي وانجاء سؤاله كذا في شرح المواقف (قال الشارح وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام) ذكر في الإعتناء وشرح العتدة القضاء يذكر ويراد به الامر قال الله تعالى وقضي ربك ألا تعبدوا الا اياه أنى أمر بذلك وبذلك ويراد به الحكم قال الله تعالى فاقض ما أنت قاض وبذلك ويراد به الفعل مع الأحكام قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات أي خلقهن مع الأحكام وهو المراد في المسئلة ويجوز ان يكون المراد الثاني وتكون نسبتة الى الحكم كذبة المشيئة الى الإرادة ويرد على الاول ان بعض أفعال العباد يتصف بعدم الأحكام فلا يكون بقضائه تعالى (قوله وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى الخ) فهذا معنى رابع للقضاء وقال الاصفهاني القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين والروح المحفوظ مجمعة ومجملة على سبيل الابداع فهذا معنى خامس له وقيل المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسيدهن في الأرض الاعلام والتبيين فهذا معنى سادس له (قوله لامن حيث ذاته ولا من سائر الجنيات) مثل كونه صفة للبعد وقائماً به يعني ان اللازم الرضاء بالمتعلق من هذه الجينية وهو ليس بكفر بل الكفر إنما هو الرضاء بالمتعلق من حيث ذاته أو من سائر الجينات وهو ليس باللازم وذكر في المواقف بعد ذكر الجواب الذي ذكره الشارح بعبارة والحاصل أي حاصل الجواب ان الانكار المتوجه نحو الكفر إنما هو بالنظر الى المحلية لا الى القاعلية أي بالنظر الى كون البعد محلاً له ومتصفاً به لا بالنظر الى كون الله تعالى قاعلاً له وموجوداً اياه وقال الشريف في شرحه يعني ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار قاعليته له وإيجاده اياه ونسبة أخرى الى البعد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا بالعكس أي الرضاء به إنما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهراً وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشي باعتبار صدوره من قاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشي آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء عليهم السلام وهو باطل اجماعاً انتهى وهذا هو ما ذكره المحشي ما لا يخفى انه لم يعتبر في كون الرضاء بالكفر كقراً النظر الى المحلية بل أثبتة بالنظر الى الذات أيضاً تأمل تعرف (قال الشارح حكى عن عمر الخ) الظاهر ان مقصود المحشي السخرية به لانه قائل بإرادة تعالى كما زعم البعض بدل عليه قوله ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني محشي تأمل (قوله وهو مذهب أهل السنة) أي فيلزم على هذا المذهب أيضاً نوع نقص ومغلوية في خلق الله تعالى حيث لم يقع مراده وان كان بالإرادة الغير المجبرة وهو ايمان الكافر (قوله وهو كلام خال عن التحصيل) أي كلام ليس له معنى محصل ويجوز ان يقرأ بإضافة كلام الى خال أي كلام شخص خال عن الخ تأمل (قوله فانه أمر الخ) تعليل لكون الرضاء عندما غير ما عندهم وهو الإرادة مع ترك الاعتراض أو نفس ذلك الترك تأمل (قوله وقد لا يجانبه)

هذا جواب عن الابطال المقدر للمنع الذي ذكره شبه قول الشارح وهذا الاستلزام وسيجيء تقرير ذلك وتقرير هذا الابطال لو عذب الميت ونعم لمخلق نوع الحياة فيه لازم شعور الاكل للادمي بتألم الماء كقول وتلذذه لان الماء كقول بمسبب جزاً من الاكل بسبب المضم كابلزم شعور الحيوان بتألم جزئه وتلذذه والتالي باطل بالتجربة وكان الخصم لما اجنب عن ابطاله بلزوم الحركة والاضطراب عاد الى ابطال آخر ليس فيه دعوى لزومها وتقرير المنع لا نسلم ذلك اللزوم وسند هذا المنع قدرة الله تعالى على ايصال الالم واللذة الى جزء الحيوان بلا شعور في الحيوان بذلك اذ لا استحالة فيه عقلاً والله على كل شيء قدير وفي تقرير الجبالي نظر من وجهين احدهما انه لا بد من قبح عدم شعور الاكل لان الخصم لا يدعي امتناع تعذيبه مطلقاً بل امتناع تعذيبه بلا شعور من



الاكل والآخرة لا بد  
من حذف قيد واضح  
وكانه ادعى وضوح الامكان  
لوضوح امكان نظيره الذي  
ذكره لكن ذلك قياس  
مع الفارق لان الدورة  
ليست جزءاً من البدن بل  
ملازمة له وهو قال الشارح  
تعدبه بحال نتيجة لان  
ضميره راجع الى الميت  
والسكبرى مطوية والجواب  
المذكور منع للصغرى  
وما نقله الخياي وابطله منع  
للسكبرى وهذا منع واضح  
وهو منع التقريب بجواز  
ان يكون الممّذب الروح  
فقط والمعجب من الشارح  
والحشي كيف أهمل هذا  
المنع مع ان العلماء جوزوا  
كون العذاب للروح  
فقط وقول الشارح وهذا  
لا يستلزم إعادة الروح الخ  
منع للإبطال المقدر للسند  
المذكور بان خلق الله  
تعالى في الميت نوعاً من  
الحياة يستلزم إعادة الروح  
الى البدن لان معنى الحياة  
عود الروح فيلزم التمركز  
والاضطراب وظهور أثر  
العذاب والمحسوس خلافه

فنتخلف المرضي عن الرضاء لا يكون نقصاً ومغلوياً في حق الراضي ( قوله نقص عندنا فلا يجوز  
في حقه تعالى ) يعني خلافاً للمعتزلة حيث قالوا ان الله أراد من العباد ايمانهم وغبته الخ ( قوله أو  
بلا تأثير لقدرته ) بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى ( قوله أو بالإيجاب ) بان يوجد  
الله تعالى في العبد القدرة ثم تلك القدرة توجب الفعل ( قوله على ان يؤثر في أصل الفعل )  
ان أراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير وإذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير  
بتوسط هذه الاعانة على ما قررنا البعض فقريب من الحق وان أراد ان كلا من القدرتين مستقلة  
بالتأثير فباطل لما سبق من بطلان التوارد كذا في شرح المقاصد ( قوله بمنزلة كونه طاعة أو  
معصية ) كما في ضرب اليتيم تأديباً أو ابداءً فان ذات الضرب واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره  
وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره ( قوله من ذكره ) وهو قوله ان  
الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيها هو خالص حقه فلا يثقل عن لبيها كما لا يثقل  
عن لمة خلق الاحراق عقيب ساس النار قيل فيه ان الكلام هنا في ثواب استحقاق الثواب  
والعقاب لا انفسهما فافهم ( قوله ولا يرد بهذا على الاشعري ) بان يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير  
في الفعل لم يفسد التكليف به ( قوله لجواز ان يكون داعياً الخ ) أي لجواز ان يكون التكليف  
داعياً لا اختيار العبد الفعل فيخلق الله تعالى عقبيه عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير  
الفعل طاعة ومعصية وعلامة الثواب والعقاب كذا في شرح المقاصد ( قوله هذا بيان الجبر الخ ) المقصود منه دفع  
توهم التكرار ( قوله وانت خير بان الاعداء الخ ) اوجب عنه بان كون أثر تعاقب الارادة حاداً بالتمتع  
لما سبق ولو سلم فيجوز تعميم تعاقب الارادة بالعدم حتى يشمل ابقاء الشيء على العدم فافهم ( قوله ولذا  
ورد في الحديث المرفوع ) وهو ما أضيف الى النبي عليه السلام خاصة من قول أو فعل أو تقرير  
( قوله وما لم يشأ لم يكن ) فانه عليه الصلاة والسلام أسند عدم السكون الى عدم المشيئة لا الى مشيئة العدم كذا  
نقل عنه ( قوله لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم ) وأما السؤال بتعميم العلم فتوجه عليهم أيضاً  
( قوله قد تنع هذه المقدمة أيضاً ) أي المقدمة القائلة ان تعلق العلم والقدرة بوجود الفعل  
باختياره يجب وان تعلق بعدمه بمتنع وهذا المنع يرد أيضاً على ما تقدم من ان العلم والارادة امان  
يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ويحتمل ان يكون قوله أيضاً إشارة الى ثمان ( قوله  
تابع للمعلوم ) على معنى اتساع تطابقان والاصل في هذه المطابقة للعلوم الا يري ان صورة الفرس  
مثلاً على الجدار اتساعاً كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد ذاته هكذا اذ لا ينصور  
ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيوم غداً مثلاً انما يتحقق اذا كان هو هو في نفسه بحيث يقوم  
فيه دون العكس ( قوله فلا مدخل للعلم الخ ) والا لزم ان لا يكون الله تعالى قاعلاً باختياره  
لكونه عالماً بافعاله وجوداً وعدمه ( قوله وكذلك الارادة ) أي لا مدخل لها في وجوب الفعل  
كالعلم في قولهم والا لجز انقلاب العلم جهلاً وتختلف المراد عن ارادته قلنا هذا لا يثبت الايجاب  
بل الاستلزام والفرق ظاهر ( قوله وهو جبر متوسط ) والحاصل ان الله تعالى خلق العبد  
مختاراً في أفعاله لكن لما أراد الله تعالى ان يفعل العبد باختياره فعل كذا لم يمكنه ان لا يفعله  
قللاً بالآخرة وان كان راجعاً الى الخير الا ان الخير بهذا المعنى غير منكر وانما المنكر الخير بمعنى ان



لا يكون للعبد مدخل في فعله بوجه ما أي تأثير ( قوله فيكون الاختيار ) أي اختيار بالعبد من الله تعالى لا يستلزم الجبر ( قوله توجيه النفس بالملم ظاهر ) وهو أن يقال أن الله تعالى يعلم فعله الاختياري فيلزم أن يكون فعله الاختياري واجباً أو ممتعاً والالجاز الانقلاب وهذا يتنافى الاختيار ( قوله فبني على أزلية تعلقاتها أيضاً ) إذ لو كان تعلقاتها حادثاً لكان الفعل أيضاً حادثاً والحادث يتنافى الوجوب والامتناع تأمل ( قوله وليس قبل تعلقاتها تعلق علم موجب له ) أي لتحقيق الوجوب والامتناع المتنافيان للاختيار وفيه أن الإرادة تابعة للعلم بمعنى أنهما متطابقان والاصل في المطابقة العلم فلا أقل من أن يكون لتعلق العلم قبلية ذاتية على تعلق الإرادة فيتحقق وجوب الفعل أو امتناعه قبل تعلق الإرادة قبلية ذاتية تأمل ( قوله بخلاف إرادة العبد ) لأنها حادثنة مسبوقة بالعلم والإرادة القديمة ( قوله وهو يتعلق الإرادة بمعنى الخ ) أي جعل القدرة متعلقة بالفعل يكون بسبب تعلق الإرادة بمعنى أن تعلق إرادة العبد بالفعل يصير سبباً لأن يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل أي كائنة بحيث لو كان لها تأثير بالاستقلال لا وجد الفعل فلا يلزم أن لا تكون الاستطاعة مع الفعل على ما هو المذهب الحق ( قوله على ما عرفت في إرادة الله تعالى ) من أنها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار إلى مرجح آخر لأنها صفة من شأنها التخصيص وال ترجيح ولو للساوي بل للمرجوح ( قوله عند تحقق الموت ) فالمرحى وإن كان باعتبار الذات متقدماً على الموت لكن باعتبار وصف كونه فتلا ليس يتقدم على الموت فجز أن يكون الفصد هناك كذلك أي يكون الفصد متقدماً على القدرة بالذات ومتأخراً عنها باعتبار وصف كونه صرف القدرة فلا تثبت مغايرة القصدين بما ذكره لكن الظاهر أن الفصد الذي يحدث عنده القدرة فصد الفعل وهو غير فصد استعمال القدرة بالذات تدبر ( قوله والا فالقدرة مع الفعل ) فصرفها يكون معه بالطريق الأولى ( قوله حينئذ لا شركة الخ ) لأنه لا انفراد لسبب من القدرتين فيما هو له بل كلناهما مؤثرة في شيء واحد وهذا هو وجه الإيجابية لأنه على مذهب المعتزلة كل منهما مؤثر في شيء لا تأثير للآخرى فيه ( قوله لأن كلا من المؤثرين منفردين إلى آخر القول ) حاصله أن الشركة حاصلة في مذهب الاستاذ مع أنه ليس باقبح شركة من مذهب المعتزلة تأمل ( قوله ولا يجري ) الواو للحال ( قوله شرط عادي له ) أي يتوقف عليها تأثير الفاعل عادة ( قوله والا فلا دخل الاستطاعة الخ ) أي عند الأشاعرة قبل وفيه أنه قد عرفت آنفاً أن الاستطاعة عندهم إما عادة عادية للفعل أو شرط عادي له وعلى التدبرين يستحيل وجوده بدورها عادة وفيه أن المراد بقوله لا دخل الاستطاعة أنه لا تأثير لها فيه ( قوله كما ستعرفه ) أي في توجيه قوله ففيه نظر لكن استدلالهم على ما قالوا بما سيجيء أن ثم يدل على أن الاستطاعة لا بد أن تكون قبل الفعل ( قوله وحينئذ لا اشكال الخ ) أي حين كانت القدرة الحادثة من شأنها التأثير فلا اشكال أصلاً فلا يحتاج إلى تعميم تفسير التأثير بالكسب ( قوله والا فليس جمل الخ ) أي وإن لم ينتج قيامها مع بالحل بل جاز أن يقوم بالحل وقت قيام أحدهما بالآخر فليس جمل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس ( قوله بخصوصية الخ ) بل الحال كذلك ههنا إذ لا معنى لكون مثل السواد ناعماً للبقاء بل يجب أن يكون البقاء ناعماً لمثل السواد وهو ظاهر ولم يذكر وجه الصعوبة في المقدمتين الأوليين لظهورها

ولعل سند هذا المنع أيضاً قدرة الله تعالى على خلق الحياة بلا إعادة الروح ولا استحالة في ذلك عند الله على كل شيء قدير قال الخياطي قالوا أن عبد الوقت الأول من حيث الحالات ثلاثة الأول أن يراد من الوقت الأول مجموع عمر المبتدأ بأن يجعل جميع عمره وقتاً واحداً وحدة اعتبارية فالقضية موجهة شخصية وقوله والا حينئذ سالبة شخصية فلا يكون التردد حاصراً لوجود شق ثالث وهو أن يعاد بعض أجزاء عمره وفاد هذا الشق هو بعينه فساد الشق الأول والثاني أنه يراد من الوقت واحد من آفات عمره ونجعل اللام للاستغراق فهي موجهة كلية وقوله والا حينئذ رفع للإيجاب الكلي في قوة السالبة الجزئية ولا يصح ملازمة الشق الثاني حينئذ إذ السلب الجزئي لا يمنع الإيجاب الجزئي فيجوز أن تعاد الاوقات فيصير المبدأ عين المبتدأ في ذلك الوقت



وقد ذكر في المطولات ( قال الشارح الاستطاعة صفة المكلف الخ ) يعني ان معنى الاستطاعة صفة للمكلف حيث يوصف بواسطة الاشتقاق يقال يجب الخرج على مؤمن مستطيع اليه سبيلا وسلامة الاسباب ليست صفة له بل صفة للاسباب فكيف تكون هي معناها حتى يصح تفسيرها بها ( قوله وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع ) كانه قبل اذا كان المراد سلامة اسبابه وآلاته تكون وصفا اضافيا للمكلف والاستطاعة وصف ذاتي له والاضافي غير الذاتي فكيف يصح تفسيرها بها فاجاب بمنع كون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف وفي استناده بقوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه شبهة مصادرة على المطلوب فتأمل ( قوله والاقرب ما أفاده بعض الخ ) حاصله التأويل بأن القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب والآلات لم يكنهم يتباحون في ذلك اذ ليس مقصودهم بها معناها الصريح بل ما يفهم منها مما هو صفة للمكلف اعني كونه بحيث سلمت اسبابه وآلاته واشتدوا في ذلك على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف وسلامة الاسباب ليست صفة له فلا بد ان يقصد بها ذكر في تعريفها معنى هو صفة ثم ان دلالة سلامة اسبابه وآلاته على كونه بحيث سلمت اسبابه وآلاته دلالة واضحة لا اشتباه فيها وكذا الكلام في كل وصف الذي بحال متعلقه كما في قولنا زيد قائم ابوه فان وصفه حقيقة كونه بحيث يكون ابوه قائما والاول مبني على التسامح هذا حاصل ما ذكره بعض الافاضل ( قوله تحرير المقام ) أي تحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين من اصحابنا فانه حكى عن بعضهم وهو امام الحرمين والامام الرازي على ما سيجي من تجوز تكليف الحال حتى المستمع لذاته كجعل القديم محدثا وبالعكس كذا في شرح المقاصد ( قوله ما يتنع في نفسه ) أي في نفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعتماد القديم ( قوله ولا يمكن من العبد عادة ) سواء امتنع منه لا بنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة تخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا لا بان يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة اسكن يكون من نوع او صنف لا تماثل في كحل الجبل والطيران الى السماء ( قوله لكن تعلق بعدمه علمه تعالى وارادته ) أي فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة به فكان مما لا يطلق ( قوله والاولى لا تجوز ولا يقع تكليفه ) بمعنى طلب تحقق الفعل والاثبات به واستحقاق العقاب على تركه لا على قصد التمجير واظهار عذم الاقتدار على الفعل ( قوله اتفاقا ) أي باتفاق المحققين من اصحابنا على ما سبق قال في شرح المقاصد وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والمتنع هل بنصور واقعا فيه تردد فقبل لو لم ينصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقبل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والياض او على سبيل التخييل بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والياض كذا في الشفاء ( قوله والثانية لا تقع اتفاقا ) بشهادة الاستقراء وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ( قوله ونجوز عندنا خلافا للمعتزلة ) يعني ان هذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به ( قوله والثالثة تجوز ونقع بالاتفاق ) فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه بعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا ( قوله فهذا توجيه الخ ) يعني ان قولنا للتكليف بما تعلق علمه تعالى وارادته بعدمه واقع توجيه ما يقال تكليف ما لا يطلق

وان لزم حينئذ المحذور الاول فتأمل والثالث ان يراد من الوقت واحد من آفات عمره كما في الثاني لكن يحمل اللام للمعنى الذهني وحاصله ارادة فردم كما في ادخل السوق فهي موجه جزئية وقوله والا حينئذ سائلة كلية وهذا الاحتمال هو المراد من قول الحنابلة وأجيب أولا بان اعادة العين بالمشخصات المتغيرة في الوجود أي معنى اعادة العين اعادته بالمشخصات الموجودة القائمة بوجود الشخص ولا نسلم ان الوقت منها لان الوقت فيه اختلاف في انه شيء موجود أو معدوم ولو فرضنا انه موجود فهو ليس بقائم بوجود الشخص وانما القائم بوجوده المعنى المصدري وهو المقارنة للوقت وهو ليس بموجود وملخص الجواب اختيار الشق الثاني ومنع قولهم فلا اعادة بارجاع المنع الى دليله وهو قولهم لان الوقت الخ وتقريره انه اذا كان



واقع عند الاشعري وليس المقصود منه ان التكليف بما لا يطاق ويمتنع في نفسه كجميع الضدين أولا  
تعلق به القدرة والحادثة عادة كخلق الاجسام واقع مثلاً عنده (قوله ذلك ان تأخذها) أي الامكانين  
المثبت والمنفي على الاطلاق أي بدون التقييد بقولك في نفسه لانه أي أخذها على الاطلاق لا يستلزم  
الشمول أي شمول غير المقيد اما المتبع فلان الممكن لا يشمل المتبع واما الممكن المتعاقب بعده  
علم الله تعالى وارادته فلانه ذكر عدم النزاع في وقوع التكليف به اتفاقاً بقوله فلا نزاع الخ أو لانه  
لا يعد بما لا يمكن نظراً الى امكانه من العبد في نفسه وفيه بما لا يخفى على من تأمل ادنى تأمل في  
سوق الشرح والحاشية (قوله وقد يقال ان اباهب) في شرح المقاضد قال امام الحرمين في شرح  
الارشاد فان قيل ما جوزتموه عقلاً من تكليف المحال على اتفقوا في وقوعه شرعاً قلنا قال شيخنا  
ذلك واقع شرعاً فان الرب تعالى امرنا باهلب بان يصدق الخ وكذا قال الامام الرازي في المطالب  
العالية ان الامر بحصول الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجميع الوجود والعدم لان وجود  
الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك بحصول  
عدم الايمان وبعلم من هذا ان هذه الشبهة متمسكة من جوز تكليف المحال حتى المتع لاذانه وان  
من المجوزين الامامين ونقل عن الامام الرازي انه قال من كون كل من الوجهين عقلياً قطبياً يفتياً  
عاماً ان لقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها الآية تاويلات سواء عرفناها أو لم نعرفها  
وحينئذ لا يحتاج الى الخوض فيها على سبيل التفصيل (قوله واذا كان ما وجد من نفسه خلافاً) أي  
اذعان شيء وجد من نفسه خلافاً أي اذعان شيء وجد من نفس ذلك الشيء خلاف ذلك الاذعان  
مستحيل (قوله يجوز ان لا يخاف) أي يجوز ان لا يخاف الله تعالى العلم بالاذعان وحينئذ لا يجد  
من نفسه خلافاً اذ وجد ان مخالفة الشيء للشيء الذي هو العلم بها يتوقف على العلم بالمخالفة وحينئذ  
لا يكون متمماً في نفسه (قوله فيكون من المرتبة اوسطى) ان قيل المكلف به بحصول الايمان  
وهو يمكن في نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وامتناعه لتعلق علمه تعالى بانه لا يؤمن واخباره عليه  
السلام به فيكون من المرتبة الثالثة المنفق على وقوعها لامن الاولى ولا من اوسطى قلنا الكلام  
فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على البقن كذا في شرح المقاصد لكن ان تم ما ذكره  
انحسني بقوله والذي يحسم مادة الاشكال الخ لا يرد عليه تأمل (قوله اذ الايمان هو التصديق اجمالاً  
الخ) فيه انه حينئذ يكون معنى الامر بالايمان آمنوا فيها علم اجمالاً وفيها علم تفصيلاً فيكون ابو هب مكلفاً  
بالتصديق بانه لا يصدق تفصيلاً اذا علم تفصيلاً وهو مستحيل فيكون التكليف بالتصديق واقفاً  
قال الشارح بناء على التبع العقلي كما في الشاهد فان من كف الا على نطق المصحف والزمن  
المشئ الى اقصى البلاد وعبد بالطيران الى السماء عدد سفنها وقبح ذلك في بداهة العقول وكان كسر  
الجماد الذي لا شك في كونه سفناً (قوله لو صح هذا التقرير الخ) نقض اجمالي بالتخلف وما في  
الشرح نقض تفصيلي (قوله مع اما نعلم بالضرورة الخ) لما كان المدعى كلية والدليل بحسب الظاهر  
لا يثبتها كلية لانه لا يتم استحالة ما هو قائم بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر مثلاً ضم  
اليه هذه المقدمة لثبت الكلية ولم يذكرها الشارح ضرورة رتبها (قوله عدم تمكن العبد قبل وجود  
مباشرة السبب متمم) وكيف لا قلته يتمكن منه بترك مباشرة ما يوجب حصولها (قوله بواسطة السبب)

الوقت من جملة العوارض  
فيلزم من انتفاء اعادة الوقت  
جميعاً انتفاء الاعادة بعينه  
لكن المقدم حق وتقرير  
منه انك اذا اردت ان  
الوقت من جملة العوارض  
لشخصه المتغيرة في  
لوجوده فلا نسلم ذلك والا  
لزم تبدل الاشخاص  
بحسب الاوقات وان اردت  
انه من جملة العوارض  
مطلقاً فلا نسلم الملازمة  
المنطوية اذ لا يلزم من انتفاء  
فرد من افراد العام انتفاء  
نوع معين من ذلك العام  
وتوضيح ذلك الكلام  
ان اعادة الدين المتوقف  
على اعادة جميع الشخصات  
المعتبرة في الوجود وتلك  
الشخصات نوع مخصوص  
من مطلق الشخصات  
وبانتفاء فرد من افراد  
ذلك النوع ينتفي إعادة  
العين ولا يلزم من انتفاء  
فرد من افراد مطلق  
الشخصات انتفاء فرد من  
افراد ذلك النوع اذ يجوز  
ان يكون ذلك الفرد  
المتني من النوع الآخر  
وهو العوارض النسيب



أي بواسطة مباشرة بما يوجب حصولها (قوله بغير قطع بمتبداد الخ) اذ على تقدير عدم القتل لا قطع لوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحياة وزعم أبو الهذيل انه لو لم يقتل لكانت البتة في ذلك الوقت وتمسك بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعاً لاجل قدرة الله تعالى مغير الامر عليه تعالى وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وحينئذ لا يثبت لزوم المحال كذا في شرح المقاصد (قوله وحاصل النزاع) جواب سؤال تقريره ان يقال اذا كان الاجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى لكان المقتول ميتاً باجله قطعاً وان قيد بطلان الحياة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظياً على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين وتحرير الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حياته بحيث لا يخلص عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ومن جميع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك أم المعلوم الخ هكذا السؤال والجواب في شرح المقاصد (قوله عطف على الجملة الشرطية الخ) وقال بعض المحققين والذي يجبي للمخاطر الفاتر والذهن الفاسد هو ان قوله تعالى ولا يستقدمون عطف على قوله تعالى لا يستأخرون وانه سبحانه وتعالى نبه بذلك على ان عند مجي الاجل أي آخر مدة العمر وهو الوقت الذي قدره الله تعالى في الازل ان يموت الانسان فيه كما يتمتع التقديم عليه بالموت بانصر مدة هي الساعة كذلك يتمتع التأخير عنه به أيضاً وان كان الثاني ممكناً عقلاً وذلك لان خلاف ما قدره الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما فيما ذكره كالجمل بين من سوف التوبة الى حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى ولست التوبة للذين يعملون السيئات الآية (قوله يبطل حياته باجل القتل) انما قال يبطل حياته ولم يقل يموت لما قيل ان المقتول عنده ليس بميت بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى أي مفعوله واثار صنعه لكن رد عليه بان القتل قائم بالقاتل حال فيه لافي المقتول وانما فيه الموت وازهاق الروح الذي هو بايجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جرى العادة (قوله يتناوله وهو المشهور في العرف) قال المرتضى قدس سره في شرح المواقف ان هذا ليس تحديداً للرزق بل هو تنبي لما ادعى من تخصيصه بالحلال (قوله ويجوز ان يأكل الشخص رزق غيره) بان يكون المأكل رزقاً لاحد بالاستفاد به من غير جهة الاكل وينفع به الآخر بالاكل (قوله ويوافق قوله تعالى وما رزقناهم ينفقون) في الموافقة بحث يعرف بالتأمل البسيط وانما يجبه هذا مع جوابه على تفسير الرزق بما يترتب به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير (قوله اسكونه بصدده) يعني ان اطلاق الرزق على النفق مجاز ومعناه وما كان بصدد رزقهم ينفقون ولا بد من حمله على الجواز والا ينتقض به قولهم لا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه ويأكل غيره رزقه (قوله بتلازمة الحنية) أي في قوله يأكله المالك أي يأكله من حيث انه مجعول ملكه بمعنى الاذن في التصرف الشرعي أو من حيث انه مالك بهذا المعنى ووجه الاندفاع ان كل المسلم ايها مع حرمتها ليس من حيث كونه مأذوناً في التصرف الشرعي لكن يرد للتحض مثل التراب المنكوب من الاملاك التي اكلها حرام تأمل (قوله يقتضي ان تكون كل ذابة مرزوقة) مع ان الدواب لا يتصور في حقها ملك واعلم ان قولهم ما لا يمنع عن الاستفاد به

المتغيرة في الوجود **وقال** الخيالي والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات **وقال** فان هذا الشخص مع هذا الشخص غير نفسه مع ذلك الشخص وملخص ذلك تبدل الشخصات مع بقاء ذات الشخص **وقال** الخيالي بمقتضى ان يراد ان وقت الحدوث شخص خارجي **وقال** يعني ان لزوم تبدل الاشخاص انما هو على تقدير ارادة الابحاث السلكي وأما على ارادة وقت بعينه فلا وفيه انه على هذه الارادة تتمع الملازمة المطلوبة لان المدعى ان لا اعادة بعينه أصلاً وذلك استغراق للاعادات فان اعادة زيد المعدوم مثلاً بجميع شخصاته الموجودة وقت حدوثه اعادة بعينه واعادته بجميع شخصاته الموجودة في وقت من اوقات بقائه كوقت بلوغه مثلاً اعادة أخرى بعينه واعادته بجميع الشخصات الموجودة في وقت آخر من اوقات بقائه كوقت



ان كان المراد بلفظة ما فيه الملك أي بالمتنفع ذا العقل يرد مأجول الدواب عليه أيضاً فلا وجه  
لتخصيصه بالاول حيثئذ والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور في  
حقها حل ولا حرمة على ما قرر في المواقف ولو قال بدله وذلك لا يكون حراما لم يرد الشق الثاني  
تأمل في قول الشارح يلزم ان من أكل الخ فيه منع لان هذا الشخص لم يمنع عن الانتفاع بمثل الحياة  
والقوى الحيوانية فيكون مرزوقا ( قوله الا انه اعرض عنه بسوء اختياره ) فلا يلزم هذا على  
التعريف الثاني واما على الاول فلازم وهو ظاهر ( قوله على انه منقوض بمن مات ولم يأكل الخ )  
هذا النقص انما يرد اذا ثبت بطلان كون من أكل الحرام طول عمره غير مرزوق الله تعالى أصلا  
بظاهر قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها الآية على ما نقله الشارح في شرح  
المقاصد اذ يلزم حينئذ التخلف لان من مات ولم يأكل حلالا ولا حراما دابة مع انه غير مرزوق  
واما اذا ثبت بكونه خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعترلة على مافي المواقف فلا يرد وقبه  
انا لا نسلم ان من مات ولم يأكل حلالا ولا حراما ليس بمرزوق لما مر آنفا فلا يرد النقص به  
على التعدير الاول أيضاً في قول الشارح والله تعالى يضل الخ بما علم ان محل النزاع على مافي شرح  
المقاصد الآيات المشتملة على انصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال مثل قوله تعالى والله يدعوا  
الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي  
من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد ان يضل به يجعل صدره ضيقا حرجا  
من يهدي الله فهو المهتدي ومن يضل فاولئك هم الخاسرون ان هي الا قنيتك تضل به من تشاء  
وتهدي من تشاء يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا الى غير ذلك فهي عندنا راجعة الى خالق الاعمال  
والاهتداء وخلق الكفر والاضلال بناء على ماسر من انه الخالق وحده خلافا للمعترلة بناء على اصلهم  
الفاسد انه لو خلق فهم الهدى والاضلال لما صح منه المدح والثواب والندم والعقاب فخلوا الهدى  
على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة والارشاد في الآخرة الى طريق الجنة والاضلال  
على الاهلاك والتعذيب او النسبة والتلقب بالضال او التوجدان ضالا واما ان الهدى قد يكون لازما  
بمعنى الاهتداء أي وجدان طريق يوصل الى المطلوب ويقابله الضلال أي فقدان الطريق الموصل  
الى المطلوب وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل الى المطلوب ويقابله الاضلال بمعنى  
الدلالة على خلافه وقد تستعمل الهداية في معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى واما تمود فمن دينهم  
الآية ومعنى الانابة كقوله تعالى في المهاجرين والانصار سبيلهم ويصلح بهم وقبل معناه الارشاد  
في الآخرة الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال بمعنى الاضاعة والهلاك كقوله تعالى قلن يضل  
اعمالهم ومنه اذا اضللنا في الارض أي اهلكنا وقد يستند ان مجازاً الى الاسباب كقوله تعالى ان  
هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم وكقوله تعالى حكاية عن ابراهيم زب انهن اضللن كثيرا فليس فيه  
كثير نزاع في قول الشارح وفي التقييد بالمشيئة اشارة الى الخ الظاهر ان المعنى يضل من يشاء اضلالا  
ويهدي من يشاء هدايته ولو كان المراد بالهداية بيان طريق الحق يكون المعنى لمن يشاء بيان طريق  
الحق له ركذا لو كان الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته اياه يكون المعنى يجحد ضالا  
من يشاء ان يجرده ضالا أو يسمى ضالا من يشاء ان يسميه ضالا ولا شك ان الهداية حينئذ تكون

شيوخه اعادة اخرى  
بعينه وان شئت قلت  
كوقت طريان العدم عليه  
ولا يمكن اعادة شخص  
بجميع مشخصاته المتعاقبة  
المتضادة كصغره وكبره  
وسمته وهزاله وذلك  
ظاهر واذا تمهد هذا  
فكون وقت الحدوث  
فقط من الشخصات  
الخارجية انما يلزم انتفاء  
الاعادة بعينه الوجودية  
وقت الحدوث على تقدير  
ان لا يعاد الوقت أصلا  
فتأمل ثم اعلم ان الخصم  
انما اختار وقت الحدوث  
من بين الاوقات لانه  
أقرب لان يكون مشخصاً  
خارجياً لان الشيء يكون  
موجوداً في الخارج في  
وقت الحدوث بعد  
ان كان معدوماً في حال  
الحالي مع انه كلام على  
السند في كشف هذا  
الكلام قد اعني الاذكياء  
ومعناه في عرف المناظرين  
انه كلام على السند الاخص  
والكلام على السند انما  
يكون مفيداً اذا كان  
مؤدباً الى آيات المقدمة



الممنوعة الذي يجب على المعلن  
عند منع المانع وذلك اذا  
كان السند مساوياً لقيض  
المقدمة الممنوعة أو اعم  
مطلقاً منه وأما اذا كان  
أخص مطلقاً منه فلا لأن  
استفاء الاخص لا يستلزم  
استفاء الاعم فلا ينتج نقض  
المقدمة الممنوعة فلا يثبت  
عينا فيكون الكلام كلاماً  
على السند بل يرجع الى  
آيات المقدمة الممنوعة  
وذلك لا يفيد شيئاً لأن المنع  
المجرد كالمنع مع السند  
وكشف المقام يحتاج الى  
معرفة نقض المقدمة  
الممنوعة ومعرفة النسبة  
بينه وبين السند المذكور  
والمقدمة الممنوعة موجبة  
كلية في الظاهر ويحتمل  
ان تكون شخصية ونقضهم  
سلبها ولزوم الباطل  
من عين المقدم يستلزم  
نبوت نقضها بلا شك لكن  
نبوت نقضها قد يلزم من

أيضاً يكون علماً والاضلال يصح تعليقه بالشيئة قدبر (قوله وايضاً فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية)  
مع ان المفهوم من الآيات والمعلوم من الاستعمالات وجود المقابلة بينهما (قوله وكذا قوله تعالى  
وأما نودا) فالمنع دعوتهم الى طريق الحق وأوضحنا لهم سبيل الرشاد وبسرنا لهم مقاصدها وزجرناهم  
عن طريق الغواية فاستجوبوا العمى على الهدى أي على الاهتداء اذ لا شبهة في امتناع حملها على خلق  
الهدى فهم وأما الآيات المختلف فيها فلا حاجة فيها الى ترك الحقيقة وارثا كتاب الجواز فالمراد بها  
معانيها الحقيقية وهي خلق الاهتداء (قوله وايضاً الناس مختلف في الهداية) فبعضهم مهدي وبعضهم ليس  
كذلك وبيان الطريق عام لجميع الامة لا اختلاف فيها بل الاختلاف في وجود الانتفاع بها فلا  
يصح تفسيرها به (قوله وايضاً يقال في مقام المدح الخ) يعني ان كونه مهدياً بمدح به في المتعارف  
دون كونه مبنياً له طريق الحق لان كونه مبنياً له طريق الحق لا يستلزم حصول الانتفاع به ولا  
مدح الا بالحصول (قوله وما يقال الخ) حاصله ان المدح يكون بحصول الفضيلة وبيان الطريق  
يحصل الاستعداد التام لحصول الانتفاع به ونفس الاستعداد أيضاً فضيلة يليق ان بمدح عليها وحاصل  
الدفع ان استعداد الانتفاع بدونه مذمة فضلاً عن ان يكون بمدح وحاصل البحث انهم لم يعتبروا  
في معنى الهداية عدم حصول الانتفاع بل اعتبروا حصول الاستعداد مع قطع النظر عن عدم الانتفاع  
وجوده والاستعداد نفسه فضيلة ومدحة والمذمة راجعة الى عدم حصول الانتفاع وهو غير معتبر  
(قوله مع انه في نفسه احق الفضائل الخ) وقول النبي عليه الصلاة والسلام ويل للجاهل مرة وللعالِم  
مرتين يعني لتروك العمل ومخالفة العلم وترجع المذمة الى الترك والمخالفة لا لنفس العلم تأمل (قوله  
بنافي التفسير بالحق) انما يرد على التمسك بالآية دون الحديث على ما لا يخفى اسكن قال صاحب  
الكشاف ومعنى طلب الهداية وهم مهتدون طلب زيادة الهداية بمنح الانطاف كقوله تعالى والذين  
اعتدوا زادهم هدى والذين جاهدوا فبنا لهم دينهم سبيلنا وحينئذ لا ترد المناقاة على التفسير  
بالخلق ولا على التفسير بالبيان وقال أيضاً وعن علي وابي رضى الله تعالى عنهما اهدنا أي ثبتنا  
وحيث لا يصح التمسك بالآية (قوله اذ الاصلح له) أي الانفع له في الدين سواء اعتبر فيه جانب  
علم الله تعالى أو لم يعتبر (قوله بل الاصلح له) أي بل الانفع له في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعم  
المقيم في الدار الآخرة أي التمكن منه لكونه أعلى المنزلين (قوله فلم لم يفعل الخ) أي لم لم يفعل  
التكليف والتعريض للنعم المقيم لمن مات صغيراً وكيف لم يسكن التكليف والتعريض لا على  
المنزلين أصلح له وهذه النكتة هي التي ألزم بها الاشعري الحياثي ورجع عن مذهبه على ما مر في  
صدر الكتاب فان قيل غلب من الطفل انه ان عاش ضل وأضل غيره فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف  
لم يمت فرعون وهامان ومردك لم يورداشت والشيطان المعين وغيرهم من الضالين المضلين اطفالاً  
وكيف لم يكن منع الاصلح عن لا جناية له لاجل مصلحة الغير سلباً وظلماً وبخلاً (قوله وان  
اعتبر جانب علم الله تعالى) يعني ان الجواب المذكور على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله  
تعالى وزعم ان من علم الله تعالى منه السعير على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب مع علم الله  
تعالى بانه لا يدركه بل يقع في العقاب وأما على مذهب من اعتبر فيه جانب علم الله تعالى وزعم ان



ما علم الله تعالى نفعه وجب عليه كافي علي الجاني فيكون الاصلح له عدم خلقه ثم امانته أو سلب عقله قبل التكليف فالامر ظاهر لا ستره فيه (قوله قوله ولما كان له منة الخ) أي إلى آخر الأدلة على ما يدل عليه قوله ولا معنى لطلبه على ما لا يخفى اذ هذا متعلق بقوله ولما كان سؤال العصمة الخ لا بقوله ولما كان له منة تأمل (قوله الأب المشفق يستوجب المنه على ولده) فان قيل المنه مذمومة شرعا وعقلا فكيف يستوجبها من جهة ما قال الله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالبن والاذى ويقال المنه تهمم الصبيحة قلنا لانسلم ان المنه مذمومة مطلقا بل المذموم منها ما يكون على سبيل التوبيخ (قوله في شفقه الحلية) وصف الشفقة بالحلية اشارة الى علة عدم استيجاب المنه فيها تأمل (قوله فتركه لا يحل بالحكمة البتة) لان ترك الكريم الحكيم العليم بالموافق محض حقه لا يكون خاليا عن الحكمة وان لم نعلم ما هي (قوله لا دلالة في كلامه على ان عدم المغفرة اصلح) أي حتى يلزم منه كون المغفرة ترك الاصلح (قوله ويجوز ان يكون الخ) فان قلت وجوب عدم المغفرة يدل على انه اصلح قلنا يجوز ان يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب لا لكونه اصلح (قوله ولو سلم ذلك) أي كون وجوب عدم المغفرة لكونه اصلح فعني كلامه وهو قوله وان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك ان الاصلح على ذلك التقدير الحال هو المغفرة لا ان ترك عدم المغفرة جائز (قوله ولو سلم الخ) أي ولو سلم ان معنى كلامه ان ترك عدم المغفرة على ذلك التقدير جائز فالتجوز على التقدير الحال لا ينافي استحالة الكلام مع الجمهور لا مع الزمخشري (قوله ان ترك ما فيه الحكمة بخجل أو سفه أو جهل) ان قلت ان هذا الترك انما يكون بخجل أو سفه أو جهلا اذا لم يتضمن ذلك الترك حكمة اما اذا تضمن فلا قلت ترك ما فيه الحكمة مع عدم حكمة فيه بخجل أو سفه أو جهل فيجب الخ (قوله المراد بفي الوجوب) أي المراد من قولهم لا واجب عليه هذا (قوله وهذا هو مذهب الفلاسفة) أي اقتضاء الحكمة مع استحالة الترك للزوم الاخلال بالحكمة وان امكن في ذاته مذهب الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد العالم لازما الخ فيلزم منه رفض قاعدة الاختيار والميل الى الفلسفة الظاهر العوار أيضا (قوله ويستندونه الى العناية الازلية) قال ابن سينا العناية هي إحاطة علمه تعالى الاول بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلمه الاول تعالى بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيض الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب شوق من الاول الحق تعالى وتقدس كذا في شرح المواقف (قوله يجب تأويله) وجوب التأويل على مذهب الرواصلين قوله تعالى والراسخون في العلم الى قوله وما يعلم تأويله الا الله واما على مذهب الواقفين على الا الله فلا لكن على ذلك المذهب أيضا النقل الوارد في المستعانت العقلية ليس بدليل في حقتنا لان علمه مفوض الى الله تعالى وما علينا الا التصديق بان كلا من عند ربنا (قوله دليل على ان العرض قبل ذلك اليوم) اذ عطف في هذه الآية عذاب النيام عليه أي على العذاب الذي هو العرض على النار صاحبها مساء فمعلم انه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانتشار كما يدل عليه نظم الآية بصريحه وما هو كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقا لان الآية وردت في حق الموتى كذا في شرح المواقف قال الشارح وانكسر عذاب القبر بعض المعتزلة كما قال بعض المتأخرين منهم حكى انكار ذلك عن ضرار بن عمرو ولما نسب الى المعتزلة وهم يراءونه لخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء

شيء آخر وهو انتفاء عيبها في الواقع بلا استلزام الحال فان المعدومات الممكنة لا يلزم من وجودها محال مع انها معدومة كالفلان القاهر مثلا وبالجملة ان هنا سندا آخر يستلزم نفي المقدم المستع وهو كون الاوقات أمورا عدية غير معتبرة في وجود الشيء فلو استند المانع به لكان سواء كانت المقدمة موجبة كلية لمو شخصية كان قال لانسلم كون جميع الاوقات اوقات الحدوث مشخصا خارجيا كيف والاوقات أمور معدومة غير معتبرة في وجود الشيء والمانع استند بغير هذا السند في منع الموجبة الكلية وهو لزوم تبدل الأشخاص والحرد دفعه بحمل المقدمة على الشخصية قلنا مانع ان يعود وينفع الشخصية مستندا بالسند الذي ذكرناه



المعاندین للحق كذا في شرح المقاصد ( قوله يجوز بعضهم تعذيب غير الحي ) قال في شرح المقاصد  
واما ما يقول به الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحياة لانها ليست شرطا للادراك  
وابن الراوندي من ان الحياة موجودة في كل ميت لان الموت ليس ضد الحياة بل هو آفة كلية  
معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم لا يوافق اصول أهل الحق ( قوله فهو مبدأ لامعاد )  
لان المعاد هو الموجود في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في الوقت الاول الذي  
هو وقت الحدوث وهو المبدأ وأيضاً ان اعيد الوقت الاول لزم كون الشيء مبدأ من حيث انه معاد  
وهذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبدأ ومعاد  
وايضاً حينئذ يلزم رفع التفرقة بين المبدأ والمعاد حيث لم يكن معاداً الا من حيث كونه مبدأ والامتناع بينهما  
بحسب العقل ضروري ( قوله والا فلا اعادة بعينه الخ ) ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت  
غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر ( قوله والا يلزم تبديل الاشخاص بحسب الاوقات ) أي وذلك  
باطل فانا قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلافه نسب إلى  
الفسطة وتغاير الاغبار والاضافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخا ج كذا في شرح المقاصد  
( قوله وتالياً المبدأ الى آخره ) الجواب الاول متع كون الوقت من الشخصات والثاني تسليبه  
ومنع كون الموجود في الوقت الاول مبدأ البتة مستنداً بأنه انما يلزم لو لم يكن الوقت أيضاً معاداً ولم  
يكن مسبوقاً بحدوث آخر ( قوله فانه في التحقيق الخ ) بل معناه في التحقيق تحلل الانصاف  
بالعدم بين الاتصافين بالموجود الواحد بحسب الازمنة وذلك كما مر شخص معين ثوباً معيناً ثم خلعهم ثم  
لبسه ولا استحالة فيه وهو ظاهر ( قوله وفيه بحث ) أي في هذا الجواب بكلا وجهيه لان قوله ان  
الاختلاف الخ ناظر الى كليهما واما قوله ثم لا يخفى الخ فذاظر الى الوجه الثاني فقط ( قوله لعل الله  
يحفظها الخ ) وقد ادعى المعزلة انه يجب على الحكم حفظها عن ذلك لئلا يمكن من ابطال الجزاء الى مستحقه  
ونحن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج الى اعادة الجمع والتأليف بل انما يعاد الى الحياة والصورة  
والهيئات كذا في شرح المقاصد ( قوله وانت خير الخ ) قل عنه ولعل المدعى بني دعواه على ان  
مغالبة الاجزاء الثانية للاجزاء الاولى يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جواباً في قوله الشارح  
والعقل قاصر عن ادراك كيفيته ثم ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان واحد له كفتان ولان  
وساقان عملاً بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك في قوله الشارح لم يمكن وزنها  
فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به المدل الثابت في كل شيء واما ذكر بلفظ الجمع والا فالميذان  
المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق  
وكذا سائر الخواص وميزان العقول العلم والعقل كذا في شرح المقاصد ( قوله وقيل بل يحمل  
الحسنة اجساماً الخ ) اما انفظ الجمع في قوله تعالى فاما من ثقات موازينه واما من خفت موازينه  
وقوله تعالى ونضع الموازين القسط فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان واما الميزان الكبير واحد  
اظهاراً للجلالة الامر وعظم المقام كذا في شرح المقاصد في قوله الشارح ا كفاء بالكتاب ) لانه  
من أهوال الخاسية ومنها نظائر الكتب والسؤال وشهادة الشهود العشرة والابدية والارجل  
والسنع والجلود والابصار والارض والليل والنهار والحفظة الكرام ومنها تغير الالوان يوم تبيض

وله ان يستند بسند آخر  
مخصوص بمنع الشخصية  
وهو لزوم انتفاء الشخص  
كما ان لزوم تبديل  
الاشخاص بخصوص بمنع  
الكلية وصرح الخالي  
بالسند بخصوص بمنع  
الشخصية بقوله مدفوع  
بان المتغير في الوجود ما لا  
يتصور هو بدونه وتقريره  
ان دفعك السند المذكور  
بالتحريض كلام على السند  
الاخص والمقدمة المذكورة  
بعد التحرير بمنوعة أيضاً  
بسند آخر وهو انه لو  
كان وقت الحدوث معتبر  
في وجود الشخص للزم  
ان يتغير الشخص بانتفائه  
لان المتغير في وجود  
الشخص ما لا يتصور  
وجود الشخص بدونه  
وهو فسطة فان الشخص  
الموجود في وقت البقاء عين  
الشخص الموجود في وقت  
الحدوث وبالجملة ان في



وجوه وتسود وجوه ومنها المتأداة بالسعادة والشقاوة والحكمة في هذه المحاسبة والاهوال مع ان  
المحاسب خبير والناقد بصير ظهور مراتب ارباب السكال وقضائح اصحاب النقصان على رؤوس الاشهاد  
وزيادة في لذات هؤلاء ومراتبهم ومسراتهم وآلام أولئك واحزانهم ثم في هذه ترغيب في الحسنات  
وزجر عن السيئات وهل يظهر أثر هذه الاهوال في الانبياء والاولياء وسائر الصالحين والاتباء  
فيه تردد والتظاهر السلامة لقوله تعالى تنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا الا ان اولياء  
الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ( قوله وما ورد من ان الصحابة الخ ) نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان  
بين الخوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب أولاً في الخوض ثم في الميزان ثم في الصراط او  
بان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الخوض وفي ذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان  
الصراط اقوى المظان وان الاحتياج فيه اليه عليه السلام اكثر فالطلب فيه أولى واجدر ( قوله مخالف  
لاجماع المسلمين ) وايضاً الجنة في عرف المسلمين اسم لدار الثواب فصرفها عنه بتعب صارف غير جائز  
( قوله أي تخلقها لاجلهم ) اشارة الى توجيه المعارضة يعني ان يجعلها تامة بمعنى تخلق واللام  
للاجل فيكون المعنى تخلقها لاجلهم في المستقبل فلم تكن موجودة الآن ( قوله فيصير الحاصل  
الخ ) يعني ما تدل الآية على عدم حصوله الآن هو جعلها كائنة لهم واما نفسها فلا تدل الآية  
على عدم حصولها فلا معارضة ( قوله وهذا المعنى لازم لوجود الجنة ) يعني ان تمكنهم من التمكن  
في الجنة لازم لوجودها غير متفك عنه فعدم التمكن الآن يستلزم عدم وجودها الآن واما  
التمكن بالفعل وان لم يكن لازماً لوجودها لسكن الحبل عليه عدول عن الظاهر وفيه ان لزوم  
التمكن للوجود ممنوع لم لا يجوز ان توجد الجنة الآن ولم يمكن أحد من التمكن فيها الآن بل  
يمكن منه فيما سيجي ( قوله هو الدوام التجديدي العرفي الخ ) الدوام الجمع عليه هو انه لا انقطاع  
لبقاءها ولا انتهاء لوجودها بحيث يبقين على العدم زماناً يعتد به كما في دوام الماء كقول قاته على  
التجدد والانقضاء قطعاً تأمل في الفرق بينه وبين ما ذكره الحاشي تدره وما قيل يعني ان المراد  
دوام نوعه في ضمن افراده الشخصية انما يتم اذا حمل الدوام على العرفي أو على عدم  
الانقطاع زماناً يعتد به وبعد التحمل لاحاجة الى اعتبار دوام النوع على ما لا يخفى ( قوله أي المقصود  
منه ) اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحاً للاكل وان صلح لمنفعة أخرى ومعلوم  
ان ليس مقصود الباري تعالى من كل جوهر الدلالة عليه تعالى وان صالح لذلك كما ان من  
كتب كتاباً ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب ( قوله هذا يخالف ظاهر قوله تعالى  
ان تحنبوا الآية ) لانه لم يتصور حيث اجتناب الكبار الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة  
هي دون السك والى للبشر ذلك كذا في شرح المقاصد ( قوله لانا نقول النفاق كفر مضر )  
يعني ان الاجماع على انه مؤمن أو كافر والنفاق الذي هو قول الحسن كفر مضر لا مخالفة له  
( قوله هو الاجماع المتقدم عليه وهو غلط ) نقل عنه واما الاجماع المتأخر فغير منعقد لان رئيس  
المعتزلة وأصل بن عطاء كان معاصراً للحسن وقد خالفه هو وأصحابه الى يومنا هذا ( قوله وانما  
عبر عن الكفر بالشرك الخ ) يعني ان هذا القول في تقرير الحكم اقتباس من الآية للملاحظة  
فيها الدلالة على نبوته وفي الآية قد عبر عن الكفر بالشرك بناء على الدلالة المذكورة تأمل

المقام ثلاث اسانيد أحدها  
مشترك بين منع الكلية  
والشخصية وهو الذي  
ذكرناه بقولنا كيف  
والاوقات أمور معدومة  
الخ والآخر ان مخصوصان  
أحدهما بمنع الكلية وهو  
الذي ذكرناه المحجب والآخر  
مخصوص بمنع الشخصية  
وهو الذي ذكره الخبالي ثم  
اعلم ان ما قاله الخبالي وهو  
مالاً يضر عدته في البقاء  
لا يضر في الاعادة ليس  
من شمة السند بل هو في  
مقام التفریع على بطلان  
كون وقت الحدوث  
مشخصاً خارجياً وتقريره  
ان وقت الحدوث لا يضر  
عدمه في بقاء الشخص  
بينه وما لا يضر عدمه  
في بقاء الشخص بعينه  
لا يضر عدمه في اعادة  
الشخص بعينه ينتج ان  
وقت الحدوث لا يضر  
عدمه في اعادة الشخص



( قوله فلا يرد ما قبل الخ ) يعني ان منشأ الايراد المذكور توهم كون هذا الخلاف بين علماء أهل السنة والغفلة عن رجوع ضمير بعضهم الى المسلمين مطلقاً ومنهم المعتزلة فاذا عرفت ان مرجع الضمير المسلمين مطلقاً فلا يرد الخ ( قوله لناقاتها الحكمة ) لا للقبح العقلي الذي هو استحقاق الذم في العاجل والعقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي ( قوله مثل آية الحسن دونه ) ومثل انحطاط درجة الكافر عن درجة نفل من انحطاطاً تاماً أو منعه عن رؤية الملك الحيار أو عن بعض اللذات مثل الحور والقصور والاطعمة والثمار وغير ذلك وأيضاً لم لا يكتفى بالفرقة الدنيوية من أباحة دم الكافر وأكل ماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وغير ذلك ( قوله دعوى بلا دليل ) حاصله منع إيجاب الجزاء ثم منع أنه بطريق التخليد في النار ( قوله قد يظن الخ ) يمكن ان يكون هذا القول من الشارح إشارة الى الاعتراض على التمسك بالآيات والاحاديث الواردة في هذا المعنى لجواز حمل النصوص على الصفات أو الكبائر بعد التوبة وما اعترض به عليه إشارة الى الجواب على ما قرره في شرح المقاصد وأجاب ثمة أيضاً بان هذا عدول عن الظاهر بلا دليل وتقييد للإطلاق بلا قرينة وتخصيص للعام بلا تخصص ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة وتفريق بين الآيات والاحاديث الصحيحة بلا فارق ( قوله نعم المشرک ) أي فلا تصح التفرقة وقوله مع ان التعليق الخ متعلق بقوله بل كل عامس ( قوله وأيضاً هي واجبة الخ ) هذا هو المشهور في ابطال تقيدهم الكبائر بما بعد التوبة ووجهه على ما صرحوا به في كتبهم ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب على الله تعالى تركه ولا يجوز فعله فان قيل ان فعله تعالى وان كان واجباً عليه بمشيئته وارادته فصح تعليقه بها قلنا الواجب وان كان فعله بالارادة والمشيئة لا يحسن في الإطلاق تعليقه بالمشيئة كقضاء الديون والوفاء بالذمير لانه انما يحسن فيما يكون له الخيرة في الفعل والترك على أنك اذا حققت فليس هذا مجرد تعليق بالمشيئة بمنزلة قولك يغفر مادونه ان شاء الله بل تقييد للمغفور له بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء دون من لا يشاء وهذا لا يكون في الواجب البتة بل في المتفضل به كقولك الامير يخلق على من يشاء بمعنى انه بفعل ذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض ( قوله لان مغفرة الصفات عامة ) مع ان التعليق المذكور يفيد البعوضة على ان في تخصيصها اخلاصاً بالمقصود أعني نهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر وبغفر جميع ماسواه ولو كان كبيرة في الغاية ( قوله اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير الثابت ) قيل ان المغفرة هي التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصفات أصلاً ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما ( قوله وفيه جواب آخر ) لعل هذا الجواب ما ذكره في شرح المقاصد من ان القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفاً مذموماً ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ماسر ( قوله فلا ثبات الجزء الاول من الدعوى ) فيه ان قصر المغفرة على من يشاء يفهم منه ان ذلك غير مغفور للبعض فيكون معاقباً عليها فيدل على ان الصغيرة معاقب عليها في الجملة وكذا قوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها يدل عليه أيضاً فيكونان لاثبات الجزء الاخير من الدعوى تأمل ( قوله لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضي

بعبه يقول الفقير ولكن هذه المقالة رسالة مني الى الاذكياء في الاقطار الخ قال الخيالي وقالوا أيضاً لو اعبد المعلوم الخ ان استدلال الخصم مني على زعم ان اعادة المعلوم بعينه انما تكون باعادته بجميع منخصاته خارجية أو اعتبارية وعلى فرضه فاللازمة واستحالة اللازم بدیهتان فلا مجال لثبتهما اما بداهة الاولى فلان الاتحاد في جميع الشخصات لا يكون الا بالاتحاد في الزمان والمكان أيضاً فيرتفع التعدد حينئذ بين البدأ والمعاد فيكونان شيئاً واحداً موجوداً في زمان واحد في مكان واحد لان المكان الواحد لا يشغله جسمان في زمان واحد فتخلل العدم حينئذ بين البدأ والمعاد فتخلل بين الشيء ونفسه وأما بداهة



تقيح الحال وتحقيق البأس) حتى يقتضي وجودها تحيين الحال الذي هو رفع الدرجة (قوله لكن لا يبدل على أنها في حق أهل الكبار) قبل بل يبدل لان جهة نفي النفع هي الكفر فاذا انتفى ثبت النفع مطلقاً أو لانها الحل للخلاف فاذا ثبت أصل الشفاعة ثبت المدعى تدبر وفيه شيء تأمل (قوله قوله ولا يقبل منها شفاعة) في شرح المقاصد الضمير للنفس المهمة العامة (قوله ويشير الى منع الدلالة) وسند المنع جواز كون الكلام لسبب العموم لا للعموم السلب كذا في شرح المقاصد (قوله عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير المحتجب الى آخر القول) لان غير المحتجب عن الصغيرة يستحق العذاب ويفقر الله تعالى ان شاء عندهم والمحتجب للكيرة ضائفة مكفرة عندهم ولا يفيد عدم معنى العفو في حقه تأمل (قوله بالتخفيف ونحوه الخ) فبيان جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف بالحديث (قوله بخلاف خلود أهل الكيرة) يعني فيلزم ارادة المعاني المشتركة أو المعنى الحقيقي والجازي معاً قال في شرح المقاصد لا كلام في ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والشائع في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع فيكون محتملاً على ان في جملة لمطلق المكث الطويل نفياً للمجاز والاشتراك فيكون أولى ثم ان المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقياً أو مجازياً أهم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار أو انقطاع كما في حق النفاق فلا محذور في ارادتها جميعاً (قوله لاحتمال ان تكون اللام في لنا لقوة العمل لا للتدنية) لان اسم الفاعل ضعيف في العمل واما الفعل فتقوى فيه لا يحتاج الى المقوى (قوله منسوبة الصديق الخ) فيه اشارة الى ان النسبة المنسوبة بثبوت شيء لشيء هو مصدر المبني للمفعول والافعاء يكون الانبات لا الثبوت على ما لا يخفى (قوله مع ان التصديق المنطقي مع الظني بالاتفاق) (١) نقل عنه كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت عليه قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه تجويز النقيض محل كلام (قوله بل قد يذهل فيما وقد لا يذهل) فيه ان حال الحضور هو حال عدم النوم والغفلة وحين عدم الغفلة بعدم الذهول بلا شك (قال الشارح لم يطرأ عليه ما يضاذه) فيه ان كون النوم ضد الادراك يستلزم كونه ضد الايمان لان ضد الأعم ضد الأخص (قوله فانه يكفي مجرد التكلم في العدم مرة وان لم يظهر على غيره) ثم الخلاف فيما اذا كان قادراً وترك التكلم لا على وجه الاياه اذا عاجز كالاخرس مؤمن وفاقاً وانصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقاً لكون ذلك من امارات عدم التصديق ولهذا اطبقوا على كفر أبي طالب وان كبرت الروافض كذا في شرح المقاصد (قوله في اللغة التصديق الخ) بشهادة النقل عن أئمة الائمة ودلالة موارد الاستعمال من ان النوم ضد الادراك سلمنا ذلك لكن لا اتحاد لهما على ما يشعر به قوله عليه السلام تنام عني ولا ينام قاي كما هو رأي الاستاذ (قوله فلا نقل) أي عن المعنى اللغوي الذي هو التصديق الى سائر ما في القلب والا فنيه نقل عن مطلق التصديق الى التصديق الخصوص كما سيجي ولا نزاع فيه لان المقصود ليس الا ان الايمان هو التصديق بالامور الخصوصية بالمعنى اللغوي (قوله والا لكان الخطاب الخ) أي وان كان في لفظ الايمان نقل عن المعنى

(١) وسندرج فيه التقليد اللغوي (منه)

الثانية فلان التخلل يشوق على الطرفين ولا تعدد على ما مر ان قلت التخلل لا يشوق الا على الطرفين سواء تغاير بعض الوجود أو اتحد في جميع الوجود فما وجه ما في شرح المواقف في بيان الخلف في هذه الدعوى اذ لا بد للتخلل من طرفين متباينين قلت الشيطان لا يكونان الا متباينين ولو في بعض الوجود الاعتبارية اذ لو اتحد في جميع الوجود لزم اتحادهما في الزمان والمكان أيضاً فترفع التعدد حينئذ كما عرفت فتوصيف الطرفين بالمتباين ليس للتفيد واذا عرفت ما قررنا فاعرف ان قول الحلي واجب بمنع الاستحالة لا يصح الا بعد ادعاء ان إعادة العين بالمشخصات المعبرة في الوجود ومنع



كون الوقت منها وكأنه لا حظه في هذا الجواب ولم يصرح به. اكتفاء بسبقه وخاصل جوابه منع الاستحالة مستنداً بمنع الملازمة وتقريره لا نسلم الاستحالة كيف واللازم ليس يخلل العدم بين الشيء ونفسه في التحقيق بل اللازم في التحقيق يخلل العدم بين زمان الوجود وقدر عرفت ان منع الملازمة لا يتم الا باعادة اعادة العين ليس كما يشوهه المستدل بل ذلك باعادة الشخصات المعبرة في الوجود فوجب ان يلاحظ هذا في سند منع الملازمة وعلى تلك الملاحظة يجوز كون زمان المعاد غير زمان المبدأ فيكون يخلل العدم حينئذ بين زمان الوجود واعلم ان الظاهر في مثل هذا المقام منع الملازمة كما قال الحلي وقد يجاب

اللفظي عند أهل الشرع مع أنه لم يبين في الشرع كونه بمعنى آخر لكان الخطاب بالآيمان مع كثرة في الكتاب والسنة بل كان ذلك أول الواجبات وأساس الشروعات خطاباً بما لا يفهم وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار مع أن من امتثل امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان أصلاً وإنما وقع الاحتجاج لهم الى بيان ما يجب الآيمان به فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم لمن سأله عن الآيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الخدين فذكر لفظ تؤمن تعويلاً على ظهور معناه عندهم ثم قال عليه السلام هذا جبريل أما كم لعلكم أنتم دينكم ولو كان الآيمان غير التصديق لما كان هذا تعلماً وإرشاداً بل تليفاً وإضلالاً كذا في شرح المقاصد (قوله لا نزاع في أن الآيمان من المقولات الخ) يعني لا نزاع في أنه نقل في الشرع من مطلق التصديق (١) الذي هو المعنى اللغوي للآيمان إلى التصديق بأمور مخصوصة وإنما المقصود أنه تصديق الأمور الخاصة بالمعنى اللغوي للآيمان وهو ما يعبر عنه بالفارسية بكر و بدن و راست كوي ناشن (٢) وبخلافه التكذيب ويتناقضه التوقف والتردد (قوله ليس المعبر عند السكرامية بمجرد اللفظ) يعني أنهم لا يمتنعون أن الآيمان هو التلطف بهذه الحروف كذا كانت بل التلطف بالكلام الدال على التصديق الفعلي أو عليه وعلى الإقرار بالالفاظ كانت وابة الحروف كانت من غير أن يجعل التصديق جزءاً منه والحاصل أنه اسم للمعقد دون المجموع (قوله أذ لا دخل في الأوضاع) تعليل لقوله قبطل ما قبل الخ (قوله ومن أضرر الإذعان الخ) لا دخل له في بيان عدم الاعتبار في حق الأحكام عند عدم المدلول بل يدل على العكس تأمل (قوله على سبيل الحقيقة) فيه أن الحقيقة ليست إلا الالفاظ المستعملة فيما وضع له من حيث هو كذلك فكيف تكفي الإشارة المذكورة في صحة إطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة لو لم يكن المطلق عليه موضوعاً له اللفظ (قوله أنه حقيقة في الإقرار) أي مطلقاً سواء قام دليل الآيمان أو لم يبق (قوله لانا نقول هذا مذهب ائمتنا والفقهاء) فعد الرقائني يشترط مع الإقرار معرفة القلب حتى لا يكون الإقرار بدونها إيماناً وشهد القطان يشترط معه التصديق أيضاً حتى صرح بان الإقرار الحالي عن المعرفة والتصديق لا يكون إيماناً (قوله ولهذا ذكرنا عدم الاستفسار الخ) أي ولو كان مواطأة القلب ليست بشرط عند السكرامية ذكرنا أي السكرامية عدم الاستفسار عما في القلب (قوله هذا رد آخر على السكرامية) يدل عليه قول الشارح فظهر أن ليس حقيقة الآيمان بمجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت السكرامية (قوله لا على المصنف وموافقيه) بمن ذهب الى أن الآيمان هو التصديق والإقرار معاً (قوله وأما عطف الجزء الخ) لكن عطف التفسير وأرد كما في قوله تعالى أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة على ما قبل (قوله وكفى بالظاهر حجة) يعني أن العطف بظاهرة يقتضي المغالبة فيجب العدل به ما لم يرد عليه قائم البرهان كإثر الظواهر (قوله لأن جزء الشرط شرط الخ) يعني لو كان المشروط داخلاً في الشرط يلزم أن يكون جزء الشرط

(١) أي ما صدق عليه التصديق بالمعنى اللغوي (منه)

(٢) هذا إذا أضيفت إلى التكلم لا إلى الحاكم وإذا أضيفت إلى الحاكم يعبر عنه براست داشتن وحق داشتن (منه)



وجزء الشرط شرط أيضاً فيلزم أن يكون الشرط شرطاً لنفسه وهو ممتنع وأيضاً فلا أقبل من أن يلزم توقف الشيء على نفسه (قوله كما هو مذهب الجاهل) نقل عنه أن الجاهلين هما أبو علي الجاهلي وابنه أبو هاشم فهو من قيل التغليب كعميرين لابي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما (قوله وأما جعل التكليف الخ) أي أما جعل التكليف بالإيمان تكليفاً بالنظر الموجب له في توجيه كونه الإيمان التصديق الذي هو من النكبات النفسانية أو الاتصال مكلفاً به فهو عدول عن ظاهر قولهم الخ لأن ظاهره التكليف بنفس الإيمان أو بحصيلته وجعل التكليف بالإيمان باعتبار التحصيل أيضاً عدول عن الظاهر إذ معنى وجوب المعرفة حيث وجوب تحصيل المعرفة ومعنى آمنوا حصلوا الإيمان والتصديق لا صدقوا وكونوا مؤمنين مصدقين لكن لا يثبت ذلك العدول تأمل (قوله والحق أن النظري مقدور) أي فلا نكلف في كونه مكلفاً به ومكتسباً ولو بالواسطة وبحسب التحصيل تأمل (قوله ولهذا قد يعتقد نقضه) يعني لو لم يكن مقدوراً بل اضطرارياً لما اعتقد نقضه أصلاً ثم الظاهر أن الضمير راجع إلى النظري وظاهر أن المعتقد المعلوم لا العلم والمراد من النظري هو العلم النظري لا المعلوم فالأولى أن يقال قد يعتقد نقض متعانه (قوله وليس يختار عند الشارح) قال في شرح المقاصد أن ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق القوي وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بإيمان يدل على أن تصديق الملائكة بما أتى عليهم والأنبياء بما أوحى إليهم والمصدقين بما سمعوا من النبي عليه السلام كله مكتسب بالاختيار وإن من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه السلام فهو مكلف بحصول ذلك اختياراً بل صرح هذا القائل بأن العلم بالنبوة الحاصل من المعجزة حدسي ربما وقع في القلب من غير اختيار ولا ينضم إليه التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع تأمل انتهى (قوله فتأمل) لعل وجهه أن الخضوع والانقياد ليس نفس التصديق إذ التصديق هو العلم الشرط بالخضوع والانقياد على ما مر فلا يكونان مترادفين (قوله وإنما قلنا كذلك) أي إنما قدرنا أحداً من المؤمنين مستثنى منه الكثرة الكفار فيها وأهل بيت مستثنى لكثرة البيوت فيها فلو لم يفعل كذلك يلزم الكذب لله تعالى عن ذلك علواً كبيراً ولو قدر هكذا فما وجدنا في قرية لوط بيتاً من المؤمنين إلا بيتاً واحداً من المسلمين لم يلائم كلمة من اليانية إلا بتأويل راجع إلى المعنى الأول مع عدم ملائمة كلمة من تأمل عن استنباط (قوله فيجوز أن يكون الإسلام أعم) قد عرفت أن الاعتراض على الاستدلال الأول باحتمال كونه أخص (قوله وهو أعم من الترادف) كما يدل عليه قوله لأن الإسلام هو الخضوع الخ والتساوي كما يدل عليه التأييد بالآية على تقدير تمامه (قوله أي فيما أرسل) فسر به ليعم الأخبار الأمر والنهي أيضاً (قوله فبينهما تغاير ظاهر) أي بحسب المفهوم وأن لم يتغاير المعنى عند عدم التأكيد (قوله والأولى أن يقال الخ) حاصله أن الآية صريحة في تحقق قولهم أسلمنا بدون الإيمان لاني تحقق الإسلام بدونه لأن قولهم أسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ونجاة الأولوية أن في الجواب الأول أثبات إن معنى الإسلام تغاير للإيمان بخلاف الثاني (قوله معارضة في المقدمة) وهي قوله الإسلام هو الخضوع والانقياد للوحي (قوله والتصديق لا يستلزم الأعمال) نقل عنه يرشدك إليه قوله رحمه الله لا التصديق القلبي (قوله لا آمن من أن يثوبه الخ) سيما عند ملاحظة تفاصيل الأوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستلزمات

تجوز التميز في الوقين الخ وهذا منع للاستحالة أيضاً لكن مع تسليم أن تحال عدم بين الحاصلين في الزمانين لا بين الزمانين وتجويز تغاير الحاصلين تغايراً اعتبارياً وإن اتحد ذاتاً وشخصاً وهنا بحث وهو أن العوارض الغير المشخصة ما هي والذي انتهى إليه فكر الفقير أن كل جزئي انصف به جزئي آخر فهو عارض من شخص كسواد زيد وقيامه ومقارنته بزمان ومكان إلى غير ذلك والمعنى الكلبي الذي تضمنه المعارض المشخص هو المعارض الغير المشخص وهو مطلق السواد أعم من سواد زيد وعمرو وحجرو وشجرو وكذا القيام والمقارنة بالزمان سواء كان قيام زيد أو قيام عمرو وسواء كانت المقارنة



كذا في شرح المقاصد (قوله لمن علم الله تعالى انه الحق) أي سعادة من علم الله تعالى ﴿ قال الشارح  
 ليرجى بها عليهم فيما قصرت عنه عقولهم الحق ﴾ إشارة الى دفع شبهة البراهمة تقريرها على ما في شرح المقاصد  
 ان ما جاء به النبي عليه السلام اما ان يكون موافقاً للعقل حسناً عند قبوله وبفعل وان لم يكن نبياً  
 أو مخالفاً قبيحاً عند فتره ويترك وان جاء به النبي عليه السلام أولاً يكون حسناً عند ولا قبيحاً  
 فيفعل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لا يمارض منجز الاحتياج ويترك عند عدمها للاحتياط وتقرير  
 الجواب ان ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبي عليه السلام ويؤكد به الأدلة العقلية  
 على مدلول واحد وقد لا يستقل بفعله عليه ويرشده وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم فيدفعه  
 النبي عليه السلام أو يدفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا قبحه قد يكون حسناً يجب فعله أو  
 قبيحاً يجب تركه هذا مع ان العقول متفاوتة فالتفويض اليها مظنة التنازع والتقابل ومفض الى اختلال  
 النظام وان فوائد البعثة لا تحصر في بيان حسن الاشياء وقبحها ﴿ قال الشارح وليس يمتنع ﴾ قال  
 في شرح المقاصد المذكورون للشبهة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج  
 اليها كالبراهمية جمع من الهند أصحاب برهام ومنهم من لزم ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار  
 الباري تعالى وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات ومنهم من لاح ذلك  
 على افعاله وأقواله كالمصرين على الخلافة وعدم المبالة ونفي التكليف ودلالة المعجزات وهو لا أحد  
 وأوباش من الطوائف لا طائفة معينة يكون لها ملة ونحلة تأمل (١) قوله احترازاً عن مثل نطق الجماد  
 أي عما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فتطرق بأنه مفتر كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسن هي  
 فعل من أفعال الله تعالى أو قائم مقام الفعل بتعدد بتمه التصديق وقال بعض الاجاب هي امر يقصد  
 به اظهار صدق من ادعى الرسالة كذا في شرح المقاصد (قوله في شاهد دعواه) أي فيما جعله شاهداً  
 لدعواه ونعجزاً لغيره عن الاتيان بمثل ما ابداه تقول تحديث فلان اذا بارسته في الفعل وما زعته  
 للعلبة وتحديث القراء اي اقرأ وبالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من  
 شخص وهو ساكت لم تكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة وظهرت الآية من غير اشعار منه بالتحدي  
 كذا في شرح المقاصد (قوله وعدم الطعن) المراد بالشرائط هنا شرائط قبول الحديث والعمل  
 به لا شرائط الراوي ولهذا عد عدم الطعن منها مع ان احد نوعي الطعن ما يلحق الحديث من قبل  
 غير روايته وظاهرانه ليس من شرط الراوي بل من شرط العمل بالحديث وأما شرائط الراوي  
 المذكورة في كتب الاصول فالاربعة الاول فليتأمل واعلم ان العقل هو نور يبصر به القلب المطلوب  
 بعد انتهاء ادراك الحواس بمقابلة توفيق الله تعالى وعلامته تظهر فيما يأتي به ويذره والمعتبر هنا كماله  
 وهو مقدر بالبلوغ والضبط هو سماع الكلام حق السماع وفهم معناه وحفظ لفظه والنبات عليه  
 مع المراقبة الى حين الاداء وكما له ان ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية والعدالة هي الاستقامة  
 وهي الانزجار عن محظورات دينية والمعتبر هنا ما لا يؤدي الى الجرح وهو رجحان جهة الدين  
 وجهة العقل على دواعي الهوى والشهوة والاسلام هو الاقرار والتصديق بالله تعالى كما هو باسمائه  
 وصفاته وقبول احكامه وشرائعه والمعتبر فيه البيان بطريق الاجمال بان يصدق بكل ما أتى به النبي  
 (١) وجه التأمل ان بين كلامي الشارح مخالفة ( منه )

الزمان مقارنة زبده مقارنة  
 عمرو وانما لم يكن هذا المعنى  
 الكلبي شخصاً لاشتراكه  
 بين الاشخاص وعدم  
 اختصاصه بشخص واذا  
 قرر هذا فاعلم ان التميز  
 بالعارض الغير الشخصي  
 انما يكون بتبدله وهو يستلزم  
 تبدل العارض الشخصي  
 لان انتفاء العام يستلزم  
 انتفاء الخاص ووجوده  
 يستلزم وجود خاص ما  
 اذ لا وجود للعام الا في  
 ضمن الخاص فهذا السند  
 باطل في حد ذاته اذ لا  
 يمكن التميز بالعوارض  
 الغير المشخصة مع بقاء  
 الشخصيات بينها ﴿ قال  
 الخياطي وأيضاً لو تم الحق ﴾  
 نقض اجبالي باجراء  
 خلاصة الدليل لان الدليل  
 يخلل عدم وهذا يخلل  
 الزمان ومدار الاستحالة  
 هو التخلل مطلقاً وهنا  
 جواب آخر غير ما يجب



عليه السلام ثم الطعن الذي يلحق الحديث نوعان ما يلحقه من قبل راويه وما يلحقه من قبل غيره  
والاول على اربعة اوجه الاول ما أنكره صريحاً والثاني ما يعمل بخلافه قبل الرواية أو بعدها  
أو لم يعرف تاريخه وثالثها ان يعين بعض ما احتمله الحديث تأويلاً أو تخصيصاً ورابعها ان يمتنع عن  
العمل بالحديث فالوجه الاول يشترط عدمه في الاشبه والوجه الثاني يشترط عدمه اذا كان بعد الرواية  
والوجه الثالث لا يشترط عدمه والوجه الرابع يشترط عدمه لان ترك العمل بالحديث بمنزلة العمل  
بخلافه بعد الرواية والنوع الثاني من الطعن وهو ما يلحقه من قبل غيره راويه فاما ان يكون من  
الصحة أو من أئمة الحديث اذ لا اعتبار لطعن غيرهما والاول اما ان لا يكون من جنس ما يحتمل  
الخطأ على الطاعن أو يكون والاول يشترط عدمه دون الثاني والثاني أي الطعن من أئمة الحديث  
اما ان يكون منهما أو مفسراً بسبب الجرح الاول لا يشترط عدمه والثاني يشترط عدمه ان كان  
مفسراً بما هو جرح شرعاً متفق عليه والطاعن من أهل النصيحة لامن أهل العداوة والمعصية  
وما ليس بطاعن شرعاً مثل ركض الحبل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار  
من فروع الفقه وامثال ذلك كذا قرر في بعض كتب الاصول ( قوله فلا يدخل تحت التصديق  
الح ) فان المجزأة ان دلت على صدقه فحقاً هو متذكر له وعامد اليه وأما ما كان من النسيان وفلتان  
اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقص لدلائلها كذا في شرح المواقف  
( قوله ويرد عليه ان الفساد في الظهور الح ) يعني انا لا نعلم ان صدور الكبيرة يؤدي الى الذم  
المذكورة وانما يؤدي اليها ظهورها وكلامنا في الصدور دون الظهور ( قوله القاء النفس في  
التهلكة ) وقد نهى عنه بقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة ( قوله وقت الدعوة ) للضعف  
بسبب قلة الموافقين أو عدمهم وكثرة المخالفين ( قوله بطريق صرف النسبة الى غيرهم ) كما في قوله  
تعالى في حق آدم وحواء عليهما السلام جعلنا له شركاء فيما آتاهما أي جعلنا اولادهما له شركاء  
بدليل قوله تعالى تعالى الله عما يشركون ويمكن ان يكون المراد بالصرف عن الظاهر ما يقابل الحمل  
على ترك الاولى وكونه قبل البعث كذا قيل ( قوله يحمل العام على ما عدا الخاص المقابل ) بمعنى  
انهم معصومون عن غير ما نقل عنهم ( قوله لجواز ان تكون الخبرية بحسب سهولة الح ) قيل ان اضافة  
الخبر الى الامة بشعر بالجنبة أي بحجة كون خبرينهم من حيث كونهم امة له عليه السلام فلا يرد المنع  
المذكور وفيه انه توجيه آخر غير التوجيه الذي في الشرح تأمل ( قوله اذ الاصل في الاستثناء هو  
الاتصال ) أي دون الانقطاع ( قوله وقد يجاب بان امر الاعلى الح ) يعني يجوز ان  
تكون الجن مأمورين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر  
مأمورون بالتدليل لاحد علم ان الاصاغر أيضاً مأمورون به والضمير في فسجدوا للقيطين كانه قال  
فسجدوا مأمورون بالسجود الا ابليس لعنة الله عليه ( قوله بان المراد رؤيا هزيمة الكفار ) وقوله  
رؤيا انه سيدخل مكة جواب عن تسليم كون الرؤيا الرؤيا التوبة وما في الشرح منع ان الرؤيا الرؤيا التوبة  
ستدأ بجواز ان يكون المراد الرؤيا بالعين قال في الكشف لعل الله تعالى أراه مصارعهم في منامه  
فقد كان يقول حين ورد ماء بدر والله لكأنني انظر الى مصارع القوم وهو يوحى الى الارض ويقول  
هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان فتسامعت قريش بما أوحى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم

به الخشي وان المدعى غير  
متخلف لان بقاء شخص ما  
زماناً ممتدع لان الوقت  
من الشخصات الخارجية  
في زعم الخصم وان كان كل  
منها باطلا كما سبق وكان  
الخصي لما أسلف الإشارة  
اليه لم يلتفت الى دفع  
ذلك الجواب الآخر  
وقال الشارح لان مرادنا  
ان الله تعالى يجمع الاجزاء  
الاصيلة الح كبريدان  
صغرى الخصم متنوعة  
وسند تحرير الحشر وتقرير  
دليل الخصم ان الحشر  
الجبلي إعادة المعلوم بعينه  
وهو مجتمع وتقرير المنع انا  
لا نعلم الصغرى كيف  
ومعنى الحشر جمع الاجزاء  
الاصيلة وإعادة الروح اليها  
فليس هنا أصل الاعادة  
فضلاً عن ان يكون بعينه  
لان الاجزاء الاصيلة  
والروح لم يندم شي منهما  
بل انفصل الروح عن



من أمر بدر وما أرى في منامه من مصارعهم فكانوا يضحكون ويستخرون ويستعجلون به استهزاء  
ومعنى الآية أن الآيات إنما ترسل بها تخويفاً للعباد وهؤلاء قد خوفوا بعذاب الدنيا وهو القتل يوم  
بدر فما كان ما أريناك في منامك بعد الوحي إليك إلا فتنة لهم حيث اتخذوه سخرياً وخرقوا بعذاب  
الآخرة فما أترفيهم (قوله وقيل سماها رؤيا على قوله المكذبين) هذا أيضاً منع أن المراد بالرؤيا الرؤيا  
النومية ويصلح جواباً عن الآية ورواية معاوية فالأنسب تقديمه على ما أخرجه عنه وفي الكشاف حيث  
قالوا له أعلما رؤيا رأيتها وخيال خيل إليك استبعاداً منهم كما سعى أشباه باسمها عند الكثرة نحو  
قوله تعالى ابن شركائي فراغ إلى آلتهم ذق انك انت العزيز الكريم وقيل رأى في المنام أن ولد  
الحاكم يتداول منبره كما يتداول الصبيان الكرة (قوله بلا دعوى النبوة) إشارة إلى اختيار  
مذهب من ذهب إلى امتناع كون الكرامة المعجزة على قصد الدعوى حتى لو ادعى الولي  
الولاية واعتضد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية فإن للمجوزين  
ثلاثة مذاهب أحدها هذا وثانيها أنه يتمتع كونها بقصد واختيار من الولي وثالثها امتناع كونها من  
جنس ما وقع معجزة للنبي عليه السلام كاتفلاق البحر وانقلاب العصا حية وأحياء الموتى قالوا وهذه  
الجهات تمتاز عن المعجزة وقال الإمام هذه الطرق غير سديدة وإنما المرضي عندنا بمجوزة خوارق  
العادات في معرض البكرامات وإنما تمتاز عن المعجزات لخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي  
النبوة صار عدواً لله تعالى لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة كذا في شرح المقاصد (قوله قال  
الشارح أكثر من أن نحصى) يرد عليه أن ما بعد من لا يكون مفضلاً عليه أذ ليس مشاركاً لما  
قبله في أصل الفعل أعني الكثرة وإجاب الشارح عنه في شرح المفتاح بأن كلمة من متعلقة بفعل يتضح  
اسم التفصيل أي تباعد في الكثرة من الإحصاء وردة الشريف قدس سره بأن من إذا لم تكن تفضيلية  
فقد استعمل أقل التفضيل بدون الأشياء الثلاثة فلا شك أن التفضيل مراد فالمعنى أكثر مما يمكن  
أن يحصى إلا أنه تسويع في العبارة اعتماداً على ظهور المراد قبل ويمكن أن يوجه جواب الشارح  
أيضاً بأن من التفضيلية محذوفة كما في قوله تعالى يعلم السر وأخفى والمعنى أكثر من خلافها وفيه  
أنه لا خفاء في أن أمثال الكرامات المذكورة ليست بأكثر من خلافها بل الأمر بالعكس بل يجوز أن  
يكون استعمال مثل هذا الكلام فيها يكون الخلاف بما لا كثرة فيه فحينئذ لا يكون للتفضيل معنى إذ  
لا يتصور إلا إذا كان المفضل والمفضل عليه مشتركين في أصل الفعل ويكون أزيد في المفضل مما في  
المفضل عليه وقد يؤول بمحذوف المضاف أي من ذي أن يكثر أي من أمر ذي كثرة كذا قرره الشارح  
في شرح المفتاح أيضاً وعليك بالنقل (قوله قال عليه السلام والله ما طلعت الشمس الح) أي  
قال عليه السلام لا يدرى الله عنه حين كان بشي أم أم أبي بكر أمشي أمام من هو خير  
منك والله ما طلعت الشمس الحديث كذا في شرح المقاصد (قوله ومثل هذا السوق لا تبات أفضلية  
الذكور) وهو أبو بكر رضي الله عنه وإن كان ظاهره نفي أفضلية غير المذكور وذا يكون بالمساواة  
أيضاً ولهذا أقاد أن أبا بكر أفضل من أبي الدرداء والسر في ذلك أن الغالب من حال كل اثنين هو  
التفاضل دون التساوي فإذ اتفقت أفضلية أحدهما ثبتت أفضلية الآخر (قوله ينبغي أن يخص النبي عليه السلام)  
يمكن أن يراد بالبشر غير الأنبياء بناء على التبادر من لفظ البشر وأما تفضيله على سائر الأمم فمعلوم

البدن وبقى موجوداً  
وتفرقت أجزاء البدن  
وبقيت موجودة وقول  
الشارح سواء سعى ذلك  
إعادة المعلوم بعينه أو لم  
يسم معناه أن لم يسم  
قالصغرى ممنوعة وأن سعى  
قالصغرى ممنوعة وهو  
واضح حينئذ لأن دليلهم  
الذي نقله الخليلي لا يجري  
على جميع الأجزاء الأصلية  
وضم الروح إليها وأن  
سمى المعلوم بعينه لكن  
هنا إشكال لأن تلك  
التسوية كيف يمكن حتى  
فرض وقوعها ولعل مدار  
امكانها أن التصوص دلت  
على أن تلك الأجزاء بعد  
إلها من عوارضها ما يميزها  
عن غيرها حتى أن الإنسان  
يعرف والديه وولده وأخيه  
وصاحبه يدل عليه قوله  
تعالى (يوم يفر المرء من  
أخيه وأمه وأبيه) الآية  
فمجموع الأجزاء والعوارض



من كون امة محمد عليه السلام خير الامم أو براد بالعبودية الغير الزمانية ويزاد بالنبي عليه السلام  
الجنس وبضمير المتكلم مع الغير المؤمنون من جميع الامم وان كانت غير ظاهر من العبارة تأمل  
(قوله بفوا عن طاعته) ضمن بنى معنى الخروج فعدمه يعنى والمعنى بفوا عليه خارجين عن طاعته  
أو خرجوا عن طاعته باعين عليه لان الفعل في صورة التضمين يستعمل في معناه الحقيقي والمعنى  
الآخر يكون مراداً بلفظ محذوف بدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته والمذكور قد يجعل أصلاً  
والمحذوف حالاً وقد يعكس والاول أولى وأرجح ادلاً شك ان المتضمن جعل مكانه في ضمن المتضمن  
فيه فجعله تبعاً للمذكور أولى من عكسه وأما ما قبل من ان ذكر صلة المتروك بدل على انه المقصود  
فبرد عليه ان ذلك انما يدل على ان المتروك مراد في الجملة والا لم يكن مراداً أصلاً كذا في كشف  
الكشاف (قوله فان وجوب المعرفة الخ) فيه انه لم لا يجوز ان يكون معنى الحديث من مات ولم  
يعرف امام زمانه ان وجد في زمانه امام (قوله لما خلا الزمان عن الامام) أي ظاهر قاهر جامع  
لشروط الامامة قاطع لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم ظاهر  
الانتفاء فكذا الملزوم (قوله لان ترك الواجب معصية) يعنى ان المراد بقول الشارح فعلى ما ذكره الخ  
ابراد المعارضة على دليل وجوب نصب الامام وحاصله انه لو وجب لزوم ان تعصي الامامة كلهم  
واللازم باطل فالملزوم مثله أما الملازمة فلانهم على هذا كانوا قد تركوا الواجب وترك الواجب  
معصية وأما بطلان اللازم فلان المعصية ضلالة والامامة لا تجتمع على الضلالة (قوله فلا شك  
أصلاً) أي لا قبل الخلفاء العباسية ولا بعدهم على ان مقتضى قوله عليه السلام من مات ولم يعرف  
امام زمانه الحديث عسيان من كان في زمانه امام ولم يعرفه لاعتصيان كل الاممة (قوله ان ما لها  
وغايتها ذلك) حاصله انه امر يفتى بالغاية ولا يخفى ان في عبارته بعداً عنه حيث قال وحقيقة  
المعصية ذلك وقبل الظاهر ان المعصية كالشجاعة مثلاً تطلق على مبدأ الآثار وعليها أيضاً والمعرف  
في هذا الشرح هو المعنى الثاني دون الاول والمذكور في شرح المقاصد هو الاول وفيه ان  
المناسب هنا حيث ذكر ما في شرح المقاصد لانه انما يتم الكلام به وأماماني هذا الشرح فلانفع  
له في اتسام الكلام بل له ضرر على ما عرفت تأمل (قوله ثم ان الظلم المنطلق الخ) يعنى ان الوارد  
في الآية الظلم المنطلق وهو أخص من المعصية لان الظلم هو التعدي على الغير والمعصية أعم منه  
ومن التعدي على النفس والمراد ان الظلم اذا ذكر مطلقاً يكون المراد التعدي على الغير وفي الآية  
ذكر مطلقاً والا فالتعدي على النفس أيضاً ظلم على النفس تأمل فانه محل تأمل (قوله والقدح في الخلفاء  
الراشدين) مع القطع بانه ليس للبحث عن أحوالهم واستحقاقهم وأفضليتهم كثير تعلق بأفعال  
المنكفنين وقوله وأدرجت في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن أحوال الصانع والنبوة  
والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا  
خلافة من النبي عليه السلام وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في  
بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائباً عنه على الاطلاق فانه لا يعم الامام كذا في شرح  
المقاصد (قوله فالضمير لاحدهم) أي ما بلغ نصف ما ينال أحدهم وقوله فالضمير للمد أي ما بلغ  
نصف مد أحدهم وحاصل معنى الحديث انه لا ينال أحدكم بانفاق مثل أحد ذهباً من الفضيلة

المعيزة يسمى معاداً لان  
ذلك المجموع قد انعدم  
بانعدام بعض أجزائه وهو  
العوارض المعيزة فتأمل  
وقد يتساح في تسمية  
العيبية فيقال للرجل  
الاجر في الامس وقد  
زالت حرمة اليوم ان  
هذا الرجل هو الرجل  
الذي رأيت بالاس وبالجملة  
ان معنى العيبية مطابقة  
شيء لا آخر في مادته وجميع  
عوارضه وقد يطلق مجازاً  
على مطابقة شيء لا آخر  
في مادته وعوارضه المعيزة  
عن الاغبار سواء طابقه  
في جميع العوارض أولاً  
قال الخبالي ذهب البعض  
الخ الفرض من نقله  
ان هذا يرد على جواب  
الشارح ابطالا لسنده  
الذي استند به في منع  
الصغرى القائلة بان الحشر  
أعادة المعدوم بعينه وأقول  
ولو سلم هذا الابطال



والأجر ما ينال أحدهم باتفاق مد طعام أو نصفه لما يقارنه من مزيد الاخلاص لصدق النية  
 وكان النفس قال الطيبي ويمكن ان يقال ان أفضلهم بحسب أفضلية اتفاقهم وعظم موقعه ( قوله  
 عين الحجة المتعلقة بي ) ومثل هذا المعنى أحد محتلي قوله عليه السلام ومن آذاهم فقد آذاني  
 الحديث وتفسير الأسلوب حيث للتفنن في العبارة والمحتمل الثاني ان آذاهم سبب لا يذاني على عكس  
 قوله فبحي أحبهم فيفضي أنفسهم وللإشارة الى هذا غير الأسلوب قال الطيبي رحمه الله في معنى الحديث  
 أي بسبب حبه إليهم أي قائما أحبهم لانه يحبني وأبغضهم لانه يبغضني والعياذ بالله وعلى كلا  
 المعنيين قاطب والبغض في قوله عليه السلام فبحي فيفضي مصدر ان مضافا الى المفعول به ( قوله  
 يدل على أنه المناط ) أي على ان الوصف هو المناط والعلة لذلك اللين كما هو في أهل الجاهلية  
 ( قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد ) ان شئت زيادة الإيضاح فنقول اللفظ اما ان يظهر منه  
 المراد أولا فان ظهر قائما ان يقبل النسخ أولا والثاني المحكم والاول اما ان يحتمل التأويل أولا  
 والثاني المفسر والاول اما ان ينساق لاجل ذلك المراد أولا والاول البص والثاني الظاهر وان  
 خفي منه المراد قائما ان يحكي لمعارض أو لنفسه والاول الخفي والثاني اما ان يدرك أولا والثاني المتشابه  
 والاول اما ان يدرك عقلا أو نقلا والاول المشكل والثاني المحتمل فعمل بذلك أن المحكم لفظ ظهر منه  
 المراد ولم يحتمل النسخ ولا التأويل والمفسر لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ دون التأويل  
 والبص لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ والتأويل وسبق لاجل ذلك المراد والظاهر لفظ ظهر  
 منه المراد واحتمل النسخ والتأويل ولم يسبق لاجل ذلك المراد والخفي لفظ خفي منه المراد لمعارض  
 والمشكل لفظ خفي منه المراد لنفسه وادرك عقلا والمجمل لفظ خفي منه المراد لنفسه وادرك نقلا  
 والمتشابه لفظ خفي منه المراد لنفسه ولم يدرك أصلا فهذه هي اقسام النظم بحسب ظهور المراد منه  
 وخفائه فاعرفها ولا وجود للمتشابه على مذهب القبايين بالتأويل وأما على مذهب أهل الوقف  
 فهي كثيرة ( قوله وقس عليه قوله امن ) أي على تقدير كون الجازم آمنا ( قوله فلا احتياج  
 الى الجمع الخ ) أي الذي استشكله الشارح ( قوله لعدم اتحاد القائل ) اذ القائل بعدم تكفير أحد  
 من أهل القبلة الشيخ الأشعري وبعض منابعه وهو أكثر أصحابه وبه يشعر ما قاله الشافعي رحمه  
 الله لا ارد شهادة كل من أهل الأهواء الا الخطائية لاستحلالهم الكذب وفي المتن عن أبي حنيفة  
 رحمه الله انه لم يكفر أحدا من أهل القبلة وعليه أكثر الفقهاء والقائل بتكفير من قال بخلق  
 القرآن أو استحالة الرؤية أو سب الشيخين أو غير ذلك البعض الآخر من المعتزلة وهو قدماؤهم  
 وقال أبو اسحق تكفر من يكفرنا ومن لا قلا واختيار الامام الرازي ان لا يكفر أحد من أهل  
 القبلة ( قوله لجواز ان يكون اخبار الخ ) قيل لا يخفى ان مثل هذه المناقشة تجري في اجابة المؤمنين  
 لكن لما كانت الأدلة في اجابة الكافرين متعارضة وجب التوفيق بما ذكر في المناقشة واما اجابة المؤمنين  
 فلا تعارض في أدلتها فلا ضرورة في اجراء المناقشة فيها تأمل ( قوله وبه يحصل التوفيق بين الآية  
 والحديث ) الآية قوله تعالى وما دله الكافرين الا في ضلال أي في ضياع لا منفعة فيه لانهم ان  
 دعوا الله لم يجب وان دعوا الآلهة لم تستطع اجابتهم كذا في الكشف والحديث ما روى ان  
 دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب وتقديم الجار والمجرور المفيد للتخصيص بشكل التوفيق

وسلنا ان الحشر اعادة  
 المعلوم بعينه اذ لا ندعي  
 ان الله تعالى يعيد جميع  
 العوارض المشخصة للاجزاء  
 الاصلية فلا يفيد الأدلة  
 الثقلية وقال الخياطي فان  
 قيل يحتمل أن يتولد الخ  
 حاصله انتقال الى معارضة  
 أخرى بمادة أخرى  
 وتقرر بها ان دعوى  
 وجود حشر جميع  
 النفوس البشرية غير صحيح  
 اذ يحتمل ان يؤكل انسان  
 وبصير جزءا من الاكل  
 ويتولد من ذلك الجزء  
 نطفة يتولد منها شخص  
 آخر وحشر ذلك المأكول  
 محال لمثل الدليل المذكور  
 في الشرح مع تغيير ما  
 تأمل وحاصل الجواب انه  
 يجوز ان يحفظ الله الاجزاء  
 الاصلية من المأكول من  
 ان يصير جزءا من بدن  
 آخر ويجوز ان يجمله  
 جزءا منه لكن يحفظه من



بجمل الكفر في الحديث على كفران النعمة كما مر ( قوله بالغنم لصاحب الحرث ) وقد استوت قيمتها أي قيمة الغنم فكانت على قدر النقصان في الحرث كذا في كشف المنار ( قوله وهو أن يدفع الحرث ) هذا كان في شربهم وأما في شربهم فلا ضمان عندنا بالليل أو بالنهار إلا أن يكون مع البيعة سائق أو قائد وعند الشافعي رحمه الله يجب الضمان بالليل وقال الجصاص إنما ضمنوا لأنهم أرسلوها ( قوله كما يشعر به قوله غير هذا أرفق ) كأنه قال هذا حق وغيره أحق وأيضاً يفهم من قوله تعالى وكلا آتينا حكماً وعلماً أصابتهما في فصل الخصومات والعلم بأمر الدين وفي كشف المنار أن تخصيص سليمان عليه السلام بفهم القضية يقتضي أن يكون الآخر خطأ أذ لو ترك الأفضل لما حل لسليمان عليه السلام الاعتراض على داود عليه السلام لأن الافتاء والاعتراض على رأي من هو أكبر لا يصح فكيف على الإيب النبي عليه السلام فليتأمل وفيه أيضاً قال مجاهد كان هذا صلحا وما فعله داود عليه السلام كان حكماً والصلح خير وحيث لم يظهر كونه من محل البحث ( قوله اعترض عليه بأن الإجماع ) أي الإجماع على أن الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير في الحكم الغير الاجتهادي ( قوله فاما إن الخ ) يعني أن ظاهر الآية ينافي بالإجماع على تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فلا يد من تأويلها على وجه يتدفع به المناقاة فلما أن يخص من آل إبراهيم وآل عمران غير الأنبياء عليهم السلام ويكون معنى الآية أن الله تعالى اصطفى آل إبراهيم وآل عمران غير الأنبياء منهم على العالمين ولما أن يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المعنى أن الله اصطفى آل إبراهيم وآل عمران أنبياءهم وعامتهم على العالمين سوى رسل الملائكة وقوله فاما وأما لاختصاص العام القابل للخصوص في هذه الآية في هذين اللفظين لكن الثاني أولى لما ذكرنا ولما كان هذا الاحتمال أولى أردف الشارح

هذا الوجه بقوله ولا خفاء ( قوله كنزع الحنف ) وهذا غير معقول لاحتمال عروض شيء

لا يجوز له إلى النزاع مثل وجدان المركب ( قوله صفات قاضية الخ ) مثل الإخلاص

الذي به التوأم والنظام واليقين الذي هو الأساس والتعوى التي هي الثمرة ولا

شك أن هذه الصفات فيهم أقوى وأقوم لأن طريقهم البان لا البيان والمشاهدة

لا المراسلة كذا في شرح المقاصد وعن جابر رضي الله عنه أن النبي

عليه السلام قال لما خلق الله تعالى آدم عليه السلام وذريته قالت

بالملائكة يا رب خلقتمهم يا كلون وبشربون وينكحون

وبركبون فاجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة قال لا أجعل

من خلقته بيدي ونفخت فيه من روحي من قبل

له كن فكان رواه البيهقي في شعب الإيمان

من المشكاة وفي هذا الحديث دلالة

على تفضيل البشر على الملائكة

وصلى الله على سيدنا محمد

وآله آمين

✽ نم ✽

أن يصير نقطة يتولد منها شخص آخر وقول الخالي والفساد في الوقوع لافي الجواز جواب سؤال مقدر تقريره أن هذا الجواز لا يدفع الاحتمال المذكور وتقرير الجواب أن الاحتمال المذكور لا يفرضنا ما لم يقطع به لأنه ذكره في مقام المعارضة ولا يفيد فيها إلا القطع ولا قاطع به لما ذكرنا من الاحتمال بقول الناس الفقير محمد المرعشي الملقب بساجق زاده وأكرمه الله بالفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة هذا آخر ما يسر لي من التثنية والحمد لله الذي بزمه وجلاله تم الصالحات وسبحان ربنا رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم آمين